

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

**RUPTURE HISTORIQUE ET STRUCTURATION DU TEMPS
DANS LA CULTURE ARABO-ISLAMIQUE : LE CAS DU DISCOURS ISLAMISTE**

MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR EVE MORIN DESROSIERS
MARS 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLES DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX	v
RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
PROBLÉMATIQUE, CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE	
1.1 Problématique.....	4
1.2 Cadre théorique	8
1.2.1 Les attitudes face au temps.....	9
1.2.2 Les temps sociaux.....	12
a) Le champ d'étude des temps sociaux.....	12
b) Définition.....	14
c) L'aspect pratique : la multiplicité des temps sociaux	15
d) L'aspect symbolique : la valeur donnée au temps	15
e) La structuration du temps comme enjeu de luttes politiques et symboliques	16
1.3 Méthodologie.....	19
CHAPITRE II	
L'UNIFICATION DU TEMPS DES TRIBUS ARABES ET L'ISLAMISATION DES CULTES PRÉISLAMIQUES	
2.1 Introduction	24
2.2 L'unification du temps des tribus d'Arabie	25
2.3 L'islamisation des cultes préislamiques	28
2.4 Le temps et sa structuration dans l'Islam	29
2.5 Conclusion.....	31

CHAPITRE III

LA RUPTURE COLONIALE

3.1 Introduction	33
3.2 Colonisation et colonialisme	34
3.2.1 Définition.....	34
3.2.2 Colonisation et temps sociaux	36
a) L'organisation politique.....	38
b) L'organisation du travail	39
c) L'éducation	40
3.3 Colonialisme et ruptures historico-temporelles dans le monde arabo-musulman	41
3.3.1 La rupture historique et politique : la chute du Califat	41
a) Le Califat dans l'histoire.....	41
b) L'aspect historique et symbolique du Califat	44
3.3.2 La rupture dans l'ordre du temps arabo-musulman	45
a) La modernisation de l'État et l'exclusion des élites traditionnelles : Le cas de l'Égypte.....	48
3.4 Conclusion.....	51

CHAPITRE IV

LE TEMPS COMME ENJEU DE LUTTES SYMBOLIQUES ET POLITIQUES DANS LE DISCOURS ISLAMISTE

4.1 Introduction	53
4.2 Le rapport au passé.....	54
4.2.1 Histoire et mémoire dans les sociétés traditionnelles	55
4.2.2 La discipline historique en Islam	56
4.2.3 Les islamistes et l'histoire	58
4.3 La structuration du temps comme enjeu de luttes symboliques et politiques.....	61
4.3.1 La double temporalité dans le discours islamiste	63
4.3.2 L'aspect symbolique : un ordre cosmologique divin.....	64
4.3.3 Le rythme : la pratique du rituel à la base de l'organisation sociale.....	67
4.3.4 L'aspect pratique : la sacralisation des divers temps sociaux.....	70
4.4 Conclusion.....	72

CONCLUSION GÉNÉRALE	74
APPENDICE 1 : LE DÉROULEMENT DE LA VIE QUOTIDIENNE D'UN MUSULMAN SELON YOUSSEUF AL-QARADAWI	77
BIBLIOGRAPHIE	84

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Le rapport au temps et sa structuration symbolique	12
Tableau 2 : Le calendrier luni-solaire et ses significations saisonnières	26
Tableau 3 : La prière et le temps	31

RÉSUMÉ

Le rapport à la modernité est devenu au fil du temps un important paradigme qui sert à comprendre les différentes réalités que vit le monde arabe. Il est notamment utilisé pour comprendre une certaine facette du discours islamiste. Cette modernité implique également un rapport au temps et une façon spécifique de l'organiser. L'objectif de ce mémoire consiste à étudier le discours islamiste sous un autre angle, celui d'un rapport au temps et de la lutte politique et symbolique pour sa structuration. Nous allons démontrer que suite à la réorganisation du quotidien des sociétés arabo-musulmanes sous la pression du colonialisme, le temps devient chez les islamistes un symbole qu'il faut conquérir et restructurer sur une base religieuse. Rétablir un ordre du temps à partir de la pratique du rituel aura pour conséquence de rétablir le lien symbolique religieux qui unissait l'ensemble des musulmans avant l'ingérence coloniale. Nous observerons cette dynamique à travers l'analyse de quelques œuvres de Hassan al-Banna, Sayyid Qutb et Youssouf al-Qaradawi. Nous utiliserons le concept de *temps sociaux* puisque sa hiérarchisation et son agencement peuvent être des sources de conflits entre divers groupes sociaux qui préfèrent une organisation spécifique du temps à une autre. Dans le cas du discours islamiste, nous verrons que la réorganisation des temps sociaux se fait sur trois plans : l'un symbolique, l'un rythmique et l'autre pratique. Cette lutte pour le contrôle du quotidien des sociétés arabes nous permet de comprendre un certain aspect des crises qui secouent le monde arabo-musulman.

Mots clés : Colonialisme, temps sociaux, modernité, islamisme, temps, histoire, monde arabo-musulman, Islam, ordre social.

INTRODUCTION

La relation au temps est vécue différemment dans chaque société. Cette relation varie selon le statut que l'on occupe au sein même de cette société. Ce rapport au temps diffère selon le type de société (traditionnelle ou moderne). Chacune d'entre elles établit ses rythmes et les valeurs dans lesquels les activités se structurent, et ce, généralement à partir d'un événement marquant ou fondateur. Ainsi, cette relation au temps devient, d'une part, un indicateur d'une certaine structure sociale et, d'autre part, une forme de lien symbolique qui assure la cohésion sociale d'un groupe. À titre d'exemple, le calendrier est non seulement un outil qui impose les rythmes sociaux, mais un élément important dans la construction de l'identité et de la mémoire collective. Il permet d'ordonner les faits et de positionner les individus à partir d'un point d'origine.

Jusqu'à la rencontre avec l'Europe coloniale, sa culture (notamment culture du temps) et son système de valeur, la vie sociale dans le monde arabo-musulman est rythmée par le calendrier musulman et elle est organisée en fonction des valeurs et des symboles issus de la religion. Pendant quatorze siècles, les élites religieuses ont servi de tampon entre les gouvernants et leurs sujets afin de légitimer à partir de la loi divine l'establishment politique. L'imposition des modes de gestion européens et l'adoption du calendrier grégorien pour rythmer la vie civile ont rompu la continuité historique et l'ordre organisant le temps des sociétés arabo-musulmanes. La modernisation de l'appareil étatique a écarté les élites traditionnelles du processus de légitimation de l'État. Elle a ainsi créé une élite d'intellectuels qui a légitimé l'État à partir d'une autre référence : la modernité. Cela implique non d'entretenir un rapport étroit avec le passé et donc avec la religion, mais d'adopter un projet qui se situe dans l'avenir. Ces différents rapports au temps ont divisé la pensée arabe en deux grands courants

idéologiques, l'un plus conservateur, l'autre moderniste. Ces deux tendances se réclament de deux références historiques qui ne partagent pas les mêmes finalités quant à l'organisation de la vie politique et sociale de la société arabo-musulmane.

L'ampleur du travail et la barrière linguistique ne nous permettent pas d'aborder toutes les facettes de la pensée arabe contemporaine. Nous allons dans ce présent mémoire nous limiter au discours islamiste. Les islamistes constituent dans le monde arabe un important mouvement de contestation de l'ordre établi depuis l'effondrement des structures traditionnelles et l'avènement de l'État moderne. Toutefois, nous n'allons pas aborder ce discours sous l'angle du rapport à la modernité, mais à travers son rapport au temps. Au lieu de présenter la modernité comme un phénomène culturel à la base de la contestation des mouvements islamistes, nous allons la présenter comme un phénomène conjoint avec le colonialisme. La découverte de la modernité a rompu, d'une part, le lien avec l'histoire d'origine et, d'autre part, l'organisation quotidienne des sociétés arabo-musulmanes. Ainsi, le temps devient un symbole. Un symbole à s'approprier et à restructurer à partir de la référence religieuse et traditionnelle. Autrement dit, il devient l'objet de luttes politiques dans le discours islamiste. La restructuration symbolique du temps a pour objectif de rétablir un ordre cosmologique attribué au divin et de réinstaurer une organisation des temps sociaux autour d'un lien religieux.

Afin d'élaborer cette perspective, nous avons divisé ce travail en quatre parties. Premièrement, nous allons établir le cadre de l'étude. Deuxièmement, nous allons aborder l'histoire de l'avènement de l'Islam pour comprendre l'origine du calendrier musulman et ses rythmes temporels. Ce volet historique s'impose, car il nous permet de comprendre deux dynamiques. La première concerne les éléments fondamentaux de la culture musulmane. La deuxième est en lien direct avec notre recherche, car elle va nous éclairer sur la place du temps dans la formulation du discours islamiste. Nous aborderons troisièmement, les effets du colonialisme. Les puissances coloniales tentent de se saisir de la symbolique du temps des sociétés arabo-musulmanes afin de les réorganiser en fonction de leur modèle basé sur une conception instrumentale de la vie humaine. Cela aura pour conséquence d'introduire une rupture importante sur le plan de l'identité et de la mémoire collective. Cette rupture brise le

lien avec l'histoire originelle ainsi qu'avec la façon par laquelle les individus conçoivent le temps, se situent dans celui-ci et y positionnent les événements. Le temps devient donc, chez ces mouvements islamistes, un symbole à conquérir et à restructurer. Nous ferons finalement, dans la quatrième partie, une lecture du discours islamiste à travers sa lutte pour le contrôle du quotidien des sociétés arabes. Nous verrons ainsi les principaux éléments selon lesquels les temps sociaux doivent s'organiser sur le plan symbolique, rythmique et pratique.

CHAPITRE 1

PROBLÉMATIQUE, CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE

1.1 PROBLÉMATIQUE

Le rapport à la modernité est devenu au cours du 20^e siècle un cadre d'analyse visant à saisir les réalités que vivent les sociétés arabes. La place de la modernité dans la production du savoir sur l'Islam et le monde arabe témoigne de l'importance accordée à ce sujet. Dans le monde arabo-musulman, la première réflexion sur la question de la modernité fut entreprise par Tahtawi qui a tenté d'expliquer à ses coreligionnaires ce qu'il a observé à Paris lors d'un voyage d'études.¹ Ses observations seront reprises par les réformistes musulmans qui tentent de concilier l'Islam et la modernité. Ce débat se prolonge aujourd'hui chez plusieurs auteurs arabes contemporains (Lamchichi, 2000; Laroui, 1987; Ghalioun, 1997, 2000; Djait, 2004; Talbi, 2004). Cette modernité soulève une multitude de questions. Parmi elles, à titre d'exemple, les rapports au temps, à la religion, à l'histoire, à la politique et à la vie en société. Selon Jean Baudrillard, la modernité

(...) est un mode de civilisation caractéristique, qui s'oppose au mode de la tradition, c'est-à-dire à toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles : face à la diversité géographique et symbolique de celles-ci, la modernité s'impose comme une, homogène, irradiant mondialement à partir de l'Occident (...) (Elle est) née de certains bouleversements profonds de l'organisation économique et sociale, elle s'accomplit au niveau des mœurs, du mode de vie et de la quotidienneté (Baudrillard, 2007, p. 1).

Certes, l'acquisition de la modernité matérielle (techniques), structurelle (institutions) et intellectuelle (idéaux) est un aspect non négligeable dans la compréhension des problèmes au

¹ Né en 1801, à Tahtah en Égypte, Tahtawi est considéré comme le père de la pensée arabe contemporaine. À titre d'imam, il accompagna une mission égyptienne envoyée par Mohammad Ali à Paris de 1826 à 1831. Il rédigea *Takhliṣ al-ibriz fī talkhiṣ bariz* traduit en français sous le titre de *L'or de Paris*. Dans cette œuvre, il décrit les mœurs, les institutions, les lois et les organisations françaises. Ce livre invite les musulmans à s'ouvrir à de nouvelles idées sociales et politiques. Il sera repris par les réformateurs musulmans (Ali, 1994).

Moyen-Orient. Toutefois, peut-on poser ce rapport à la modernité sous un autre angle, celui de la rupture? Ce mémoire propose une lecture du discours islamiste à travers son rapport au temps et les luttes symboliques et politiques pour sa structuration. Ces luttes paraissent comme une conséquence d'une rupture des sociétés arabes avec leur histoire et d'une imposition d'un autre ordre du temps, celui de la modernité, issu d'une transformation des rapports qui existent entre religion, pouvoir et société.

Une telle approche implique de mettre le colonialisme au centre de l'analyse en tant que phénomène, d'une part, déstructurant l'ordre du temps basé sur le respect de la tradition et, d'autre part, rompant la continuité historique des sociétés arabes. Al-Jabarti, notable cairote, témoigne sur un ton d'inquiétude dans ses chroniques de l'occupation française de 1798 en Égypte, du choc qu'a suscité l'arrivée des troupes du général Bonaparte.

Cette année est le commencement d'une époque marquée par de grandes batailles, des faits imprévisibles s'y sont produits subitement et d'une façon effrayante, des malheurs se sont multipliés, des faits se sont enchaînés, des épreuves se sont succédé, *l'ordre du temps* s'est rompu, le cours naturel des choses s'est renversé et son état s'est modifié, l'art de gouverner s'est corrompu, la destruction s'est généralisée! (Cité dans Redissi, 2004, p. 25). (Les italiques sont de nous)

Ces propos d'Al-Jabarti, bien qu'avant-gardistes pour l'époque, évoquent l'importance de la rupture dans la redéfinition des sociétés arabes au 20^e siècle. Sur ce point, avec plusieurs années de recul, Abdallah Laroui partage la même opinion et souligne que la colonisation a introduit une coupure dans l'histoire moderne des Arabes (Laroui, 1987, p. 36). Le temps et l'histoire sont des dimensions profondément interreliées. Selon Prost : « L'histoire est un travail sur le temps (...) le temps de l'histoire est celui même des collectivités publiques, sociétés, États, civilisations. C'est un temps qui sert de repère commun aux membres d'un groupe » (Prost, 1996, p.102). Cet aspect de rupture dans le temps et dans l'histoire n'a été que peu abordé dans la littérature, occulté par l'importance du rapport entre l'Islam et la modernité.

Manifestement, les Arabes sont premièrement en contact avec les aspects matériels de la modernité, comme ce fut le cas chez la plupart des sociétés extraeuropéennes (Baudrillard,

2007). Conséquemment, cela éveillera en eux la conscience du retard et le sens de l'importance du progrès. La réflexion arabo-musulmane, à partir du 19^e siècle, peu importe qu'elle soit conservatrice ou moderniste, s'institue grandement à partir de ces deux notions. L'objectif est de rattraper le retard en favorisant les conditions du progrès. Hani A. Faris souligne que la pensée arabe contemporaine s'articule autour d'une question essentielle qui contient deux volets : les raisons du retard des Arabes et des musulmans et les raisons du progrès occidental.

In the first part there is questioning of the causes that led to the weakness and backwardness of the East (...) and to the strength and advancement of the West (...) The second part of the questioning displays a more positive side inasmuch as it contains a search for the modalities and means that would insure, once adopted and implemented, the establishment of the desired Arab society (Faris, 1998, p. 7).

Toutefois, les solutions apportées varient grandement selon le courant idéologique, qu'il soit moderniste ou conservateur. Comme le démontre Mohammed Abed Al-Jabri dans un court chapitre de son livre *Introduction à la critique de la raison arabe*, consacré aux déficiences de la pensée arabe contemporaine, le rapport au temps joue un rôle important dans la compréhension de la situation du monde arabe, dans la définition de la société idéale et dans l'élaboration des moyens qui permettront d'y parvenir (Al-Jabri, 1994, p. 33-39). Ce rapport permet non seulement de situer le passé et l'avenir en fonction du présent, mais également d'orienter le mode d'organisation sociale (religieux, traditionnel, moderne, laïc). Par conséquent, nous pouvons en déduire que le contrôle du présent est l'objet de luttes politiques pour sa structuration symbolique, plus particulièrement chez les tendances islamistes² d'obédience salafiste.³ Elles veulent imposer leur conception du monde à l'ensemble de la

² Les frontières définissant ce qu'est l'islamisme sont plutôt floues. L'islamisme est un phénomène multiforme qui se teinte selon les contextes sociopolitiques des pays où il est originaire. Pour François Burgat, l'islamisme contemporain se circonscrit dans les limites temporelles des cent dernières années (Burgat, 2005, p.15). Il n'est, renchérit Burhan Ghalioun « (...) que l'une des multiples forces de rejet et de contestation de l'ordre établi (...) » (Ghalioun, 2000, p. 7). Cette perspective est également partagée par Burgat qui perçoit ce phénomène également comme le produit naturel de l'usure des régimes politiques arabes (Burgat, 2002, p. 69).

³ Le salafisme est une appellation dérivée du mot Salaf qui signifie en langue arabe les ancêtres ou les prédécesseurs. Ce terme est généralement utilisé pour désigner tous courants idéologiques ou

société arabo-musulmane. Cela implique notamment une organisation du temps spécifique en se basant sur une référence religieuse et traditionnelle. Leurs conceptions du temps se manifestent dans un discours qui glorifie le passé des premiers musulmans. L'objectif final des islamistes consiste entre autres à retrouver le rythme social, politique, économique et culturel d'un Islam qu'ils considèrent comme authentique. C'est sur ce rapport avec le temps que reposent leurs discours de propagande. Autrement dit, l'utilisation du passé dans le discours islamiste s'inscrit dans un cadre de mobilisation politique. La glorification de ce passé islamique est instrumentalisée afin de manipuler la fibre religieuse des masses arabes pour gagner leurs sympathies et les solidariser dans le combat que les islamistes mènent contre les courants idéologiques laïcs et les régimes politiques arabes.

Bien que pertinent, le rapport à la modernité n'explique pas à lui seul les problèmes que traverse le monde arabe. Il n'est qu'une facette de la réalité, comme l'est notre approche qui propose un autre angle à partir duquel nous pouvons comprendre la vie intellectuelle arabe et musulmane. Certes, la question du temps a été amplement abordée autant par les orientalistes européens que par les intellectuels arabes. Il s'agissait par exemple pour Jacques Berque (1984, 1988) ou Louis Gardet (1975) de découvrir la culture du temps dans le Coran et l'Islam, plus particulièrement dans le sunnisme. Pour Fathi Triki (1991), il importe de démystifier les différentes significations linguistiques attribuées au temps. L'étude du temps chez Ahmed Hasnaoui (1975) avait pour objectif de connaître les implications philosophiques, par exemple chez Al-Kindi ou Ibn-Rushd (Averroès). Bref, le temps a été plus étudié dans son aspect culturel et philosophique que dans ses aspects pratiques et structurels (temps sociaux). Il a peu été abordé comme un élément permettant de comprendre une certaine facette de la crise de la culture islamique (Hichem Djait, 2004) depuis la rencontre de la modernité et la réorganisation du quotidien des sociétés arabes sous la pression du colonialisme.

Ce rapport au temps permet également d'expliquer les divergences et les clivages qui existent entre le discours islamiste et un autre discours plus ouvert, modernisateur et laïc. Ces deux

tendances politiques qui prônent un retour à l'Islam de l'origine par l'imitation des premiers musulmans.

discours proposent deux modes d'organisation du temps. Modes qui sont à la base de deux ordres sociaux différents. Ces divers rapports au temps appartiennent à différents cadres culturels qui servent de références et qui permettent de mesurer la durée des choses, le changement et l'ordre social (Pronovost, 1996, p. 63). Ils vont plus loin qu'une lutte concernant l'organisation du présent chez les mouvements islamistes. Cela soulève une multitude de questions d'un autre ordre. Quels rapports entretiennent-ils à l'histoire en tant que bassin de modèles et de représentations légitimant un certain ordre social? Comment la vie politique doit-elle s'organiser? Dans ce contexte, quel est le rôle du pouvoir? Quelle place la religion occupe-t-elle dans la société? Ces rapports au temps constituent également une certaine grille de lecture permettant de comprendre les décalages entre la compréhension des problèmes réels et les solutions proposées chez ces courants de pensée.

1.2 CADRE THÉORIQUE

Sur le plan idéologique, le mode de structuration des temps sociaux dans le monde arabe est influencé par la relation que les mouvements islamistes entretiennent au temps. Ce rapport au temps comporte trois niveaux d'analyse différents. Le premier niveau fait référence aux grands référents historiques (temps historique). Le deuxième niveau peut être qualifié de macro. Il fait référence à la mesure des années (calendrier)⁴ à partir duquel la vie collective est ordonnée et les rythmes sociaux sont déterminés. Le calendrier a deux fonctions, l'une pratique et l'autre symbolique. Premièrement, les années, les saisons et les mois rythmant la vie collective se calculent en fonction de repères astronomiques (lune et/ou soleil). Deuxièmement, ce calcul se fait généralement à partir d'un référent historique considéré comme fondateur (l'an 0). Il exprime les valeurs et le cadre symbolique à travers lesquels

⁴ En effet, le calendrier joue une fonction vitale dans les sociétés comme le souligne Jacqueline De Bourgoing : « Le calendrier, système de découpage du temps en jours, mois, années, élaboré à partir de cycles astronomiques, répond à ce besoin vital des sociétés. (...) Il crée un temps social, différent du temps cosmique, différent du temps vécu, intelligible à tous. Il remplit deux fonctions principales : rythmer et mesurer le temps. Rythmer le temps, c'est fournir un cadre de vie et de fêtes, déterminer les jours de travail et les jours fériés, fixer les traditions et créer ainsi un *lien symbolique entre les membres d'une communauté*. (...) Mesurer le temps, c'est établir les durées les plus objectives possible, longueur de l'année, du mois, des divisions intermédiaires et les vérifier » (De Bourgoing, 2000, p. 14). (Les italiques sont de nous).

s'organise la vie sociale. Le calendrier est donc à la fois un référent pratique et symbolique qui assure un lien entre les membres d'une communauté humaine l'adoptant. Le troisième niveau peut être qualifié de micro. Il fait référence à l'organisation du quotidien (temps sociaux). Nous allons dans un premier temps éclaircir les différents rapports au temps pour ensuite définir le concept des *temps sociaux*.

1.2.1 LES ATTITUDES FACE AU TEMPS

Il existe des différences significatives entre l'organisation et la conception du temps dans les sociétés traditionnelles et modernes.⁵ Gilles Pronovost nous met cependant en garde contre les dangers de présenter une vision schématique et occidente-centriste des temps sociaux, notamment dans les cultures traditionnelles. Pour lui : « (...) chacune des sociétés, chacun des groupes à l'intérieur même d'une société, établit ses propres rapports au temps (...) » (Pronovost, 1996, p. 45). Conséquemment, il propose une typologie visant à dégager certains traits fondamentaux des différents rapports au temps. Nous allons adopter cette grille afin de distinguer les tendances conservatrices et modernistes. Il s'agit de décrire brièvement ces types de conception du temps afin d'établir une certaine base théorique orientant le travail puisque l'étude du temps dans ces deux types de sociétés est en soi un sujet d'étude méritant une attention toute particulière.

Le clivage qui existe entre conservateurs et modernistes se manifeste notamment par leurs différentes attitudes face au temps. Les systèmes temporels des sociétés traditionnelles et contemporaines diffèrent grandement dans le rapport au passé, la mesure du temps et la structuration des activités sociales (voir tableau 1).

Les sociétés traditionnelles adoptent une temporalité régressive, c'est-à-dire que le passé sert de référence à l'organisation sociale et modèle les comportements. Il n'existe pas de coupure nette entre le passé et le futur. Le passé est le présent comme idéal social et le futur n'existe

⁵ Par société moderne, nous faisons référence à la société européenne puisque, d'une part, c'est la première à avoir vécu ce changement et, d'autre part, c'est elle qui a indiqué la marche vers la modernité aux autres peuples.

que dans la mesure où il doit être sous certains aspects, une répétition du passé. Ce temps est plus qualitatif que quantitatif. Il est diffus, fluide et non spécialisé. Il n'existe pas de séparation nette entre le temps religieux, le temps de travail, le temps familial ou le temps des loisirs. Généralement, la valeur du religieux pénètre les diverses activités sociales. Le présent est une suite discontinue d'événements, de calamités et de ruptures inhérentes à la nature des choses (fatalisme). L'histoire est un éternel recommencement, qu'il faut revivre par le respect de la tradition. Pour Mircea Eliade :

(...) l'homme des cultures traditionnelles ne se reconnaît comme réel que dans la mesure où il cesse d'être lui-même et se contente d'imiter et de répéter les gestes d'un autre (... par) les répétitions, c'est-à-dire toutes les imitations des archétypes; par cette imitation, l'homme est projeté à l'époque mythique où les archétypes ont été pour la première fois révélés (Eliade, 1969, p. 49-50).

Ainsi, pour reprendre les termes de Pronovost : « Agir, c'est reprendre la tradition et s'y conformer, c'est maintenir la tradition, c'est exécuter les gestes des ancêtres, perpétuer la transmission du savoir, des rites et des techniques, c'est respecter la logique du social » (Pronovost, 1996, p. 48).

Cette vision du temps a été adoptée grandement par les mouvements conservateurs, qui se réclament de l'Islam et de sa tradition. Par conséquent, nous pouvons intégrer dans cette catégorie les mouvements islamistes. Puisque l'avenir chez ces mouvements est source d'inquiétude, l'image du temps est celle d'un retour vers le passé par l'imitation des Anciens. Selon Mohammed Abed Al-Jabri, le mythe du Prophète est un trait d'union entre le présent et le passé qu'il faut faire revivre à titre d'outil pour réhabiliter et affirmer l'identité (Al-Jabri, 1994, p. 33).

Pronovost estime que les représentations et les conceptions du temps dans les sociétés contemporaines s'articulent selon quatre dimensions : la légitimité et la valeur du temps, sa mesure, les stratégies temporelles et les horizons temporels (Pronovost, 1996, p. 52). Contrairement aux sociétés traditionnelles, le temps a acquis de la valeur. Pour Pronovost, il est facile d'évaluer cette dimension par l'utilisation d'expressions usuelles : « le temps c'est de l'argent, le temps est précieux, le temps perdu ne se rattrape pas, etc. » (Pronovost, 1996,

p.52). Ce temps est facilement mesurable. Il est quantitatif, chronométrique et linéaire, rythmé par une synchronisation et une organisation rigide des activités (horaire de travail, calendrier, vacances scolaires, heures d'ouverture et de fermeture des commerces, fêtes à caractère populaire ou religieux, etc.). Afin de maîtriser la durée et le déroulement du temps, Pronovost souligne qu'une autre dimension importante de la conception du temps dans les sociétés contemporaines est celle qui relève de la stratégie. « La notion de stratégie réfère au fait que dans nos sociétés le temps est aménagé, programmé et planifié » (Pronovost, 1996, p. 57). Les sociétés contemporaines adoptent une temporalité progressive, c'est-à-dire que l'avenir est source d'espoir. L'avenir modèle le présent, par conséquent, les sociétés occidentales depuis la Deuxième Guerre mondiale ont été des sociétés de projets, qui ont fait des notions de progrès et de développement leurs principaux leitmotivs (Pronovost, 1996, p. 59).

Cette conception du temps a été grandement adoptée par les courants modernistes dans le monde arabe. Elle touchera davantage l'intelligentsia arabe affectée par les échanges avec les Européens et les mutations politiques et économiques. Les secteurs traditionnels quant à eux se reconnaîtront davantage dans le courant religieux puisque la vie se rythme toujours à partir de la religion et de la tradition. Cette pensée moderniste est éclatée et hétéroclite, contrairement à la pensée conservatrice qui se construit autour d'un certain consensus sur ce qu'est la religion islamique et le respect de sa tradition. Nous trouvons dans cette tendance les divers courants nationalistes, qu'ils soient libéraux ou socialistes. Entre ces deux pôles, il existe dans le monde arabo-musulman une conception métissée du temps qui allie tradition et modernité. Ce temps s'écoule différemment selon le genre, l'âge, le statut social, l'environnement physique, les générations et les groupes sociaux.

TABLEAU I : Rapport au temps et sa structuration symbolique (Pronovost, 1996, p. 45-65)	
Indicateurs d'un rapport au temps	
Conservateurs	Modernistes
<ul style="list-style-type: none"> • Temps qualitatif (diffus, fluide et moins spécialisé) • Temps régressif • Quotidien discontinu • Temps cyclique 	<ul style="list-style-type: none"> • Temps progressif • Temps linéaire et évolutif • Temps quantitatif (chronométrique, spécialisé) • Temps valorisé • Temps rationnel • Temps utilitaire
Indicateurs d'une structuration du temps	
Conservateurs	Modernistes
<ul style="list-style-type: none"> • Interpénétration des activités sociales • Les activités sont rythmées par le calendrier et les rituels religieux • Le passé sert de référence à l'organisation sociale et modèle les comportements • L'organisation du temps fondé sur des archétypes et mythes religieux • Maintenir la tradition • Nostalgie du passé, l'histoire est un recommencement perpétuel 	<ul style="list-style-type: none"> • La valeur du travail comme critère structurant le temps • Subordination du temps religieux • Prévisionnisme et planification • Coordination et synchronisation des activités sociales (horaires) • Discipline de travail • Projet (Progrès et développement) • L'avenir modèle le présent

1.2.2 LES TEMPS SOCIAUX

a) Le champ d'étude des temps sociaux

L'étude sociologique des temps sociaux ne remonte pas seulement à la sociologie française comme chez Henri Hubert, Émile Durkheim, Maurice Halbwachs et Georges Gurvitch pour en nommer quelques représentants. La sociologie américaine eut également un impact important sur ce champ d'études notamment chez George Herbert Mead ou Pitirim A. Sorokin. Cette étude du temps est aussi présente en histoire sociale chez le Britannique, Edward P. Thompson.

Durkheim fut le premier à se pencher sur l'étude sociologique du temps dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Ses thèses furent reprises par Henri Hubert et Marcel Mauss dans leur livre *Mélanges d'histoire des religions*. La réflexion de l'école Durkheimienne s'élabore à partir des notions du sacré et des rythmes dans les sociétés traditionnelles. Les rythmes sociaux et les fêtes sont organisés selon un cadre de pensée religieux. Par la pratique des rituels religieux, les activités humaines, le temps et l'espace sont constamment pénétrés par le sacré. Selon Hubert : « (...) la magie et la religion (...) ont mis le sacré dans le temps et constitué ainsi la chaîne ininterrompue d'éternités, le long de laquelle leurs rites pouvaient se disperser et se reproduire en restant immanquablement identiques » (Hubert et Mauss, 1929, p. 226). Dans son livre, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Halbwachs soutient que la manière d'évoquer le passé et d'ordonner la durée renvoie à une mémoire collective qui trace un cadre social dans lequel les événements sont interprétés et les rythmes sont définis. Pour lui : « L'individu évoque ses souvenirs en s'aidant des cadres de la mémoire sociale. En d'autres termes, les divers groupes en lesquels se décompose la société sont capables à chaque instant de reconstruire le passé » (Halbwachs, 1976, p. 289). Selon Pronovost, l'école durkheimienne a ouvert la voie à l'étude des temps sociaux. Le temps résulte de la vie en société. Il a une dimension essentiellement sociale. Les événements, les diverses activités et leurs durées sont recomposés et interprétés dans un grand rythme social qui leur donne une cohérence et une signification (Pronovost, 1996, p. 17).

L'étude sociologique du temps connut également des développements importants aux États-Unis. George Herbert Mead eut une grande influence sur la pensée sociologique anglo-saxonne. Sa réflexion s'articule essentiellement en fonction de la notion de présent. Pour cet auteur, le présent est le seul espace-temps dans lequel se déroulent les phénomènes sociaux. « Our reference is always to the structure of the present » (Mead, 2002, p. 55). Le passé et le futur n'existent que par rapport au présent. Celui-ci émerge du passé puisqu'il y intègre les institutions, les valeurs, les rythmes et les archétypes passés. Cette réalité sociale est constamment renouvelée et construite dans le présent. Ces idées furent reprises par Berger et Luckmann dans leur livre intitulé *La construction sociale de la réalité* (1966). Après Mead, l'étude du temps aux États-Unis comme en Angleterre se développe sous un autre angle. Elle se structure dans les études, dites de budget-temps, qui sont apparues aux États-Unis après la

crise économique de 1929 – 1939. Cette notion fut développée par Sorokin. La notion de budget-temps a amené le débat vers l'étude du loisir. Le temps est compris comme un rapport entre les activités, qui servent de référence afin de distinguer les diverses catégories de temps sociaux (loisir, domestique, travail, etc.) (Sorokin et Merton, 1937, p. 622).

Les travaux de Georges Gurvitch ont suscité un regain d'intérêt pour la sociologie du temps en Europe pendant les années 1960. Gurvitch soutient que : « (...) la vie sociale s'écoule dans des temps multiples, toujours divergents, souvent contradictoires, et dont l'unification relative, liée à une hiérarchisation précaire, représente un problème pour toute société » (Gurvitch, 1963, p. 326). Il met en évidence la pluralité des temps sociaux. Conséquemment, il est plus exact de parler des temps que du temps. Il a ainsi conceptualisé différentes catégories de temps sociaux. Il opère une distinction entre les temps macrosociaux et les temps microsociaux. Ces deux catégories de temps renvoient à différents niveaux d'analyse d'une société (institutions, classes sociales, individus, société en général). Selon Pronovost, Gurvitch a eu le mérite de distinguer les temps sociaux et d'examiner leurs relations entre eux et leurs rapports avec les institutions, les groupes et les structures sociales (Pronovost, 1996, p. 24).

L'esprit de ce travail s'inscrit globalement dans l'étude de la sociologie du temps de l'école durkheimienne. Il accorde aussi une importance aux travaux de Gurvitch et de Mead en ce qui a trait à l'importance du présent comme lieu de définition d'une société. L'originalité de notre approche réside dans le fait que nous allons utiliser le concept de *temps sociaux* comme outil afin de comprendre les enjeux des crises identitaires, politiques, sociales et économiques qui secouent le monde arabe d'aujourd'hui.

b) Définition

Les temps sociaux peuvent être définis comme étant les différents segments de temps pendant lesquels une société s'adonne à une activité particulière ou à une pratique sociale précise. Le quotidien des sociétés est constitué par une certaine harmonisation des temps sociaux qui structurent et rythment le temps cosmologique, d'une part, en fonction d'impératifs d'ordre

pratique et d'autre part, à partir de considérations d'ordre symbolique liées à un événement, à des normes et à des valeurs qui se réfèrent à une culture donnée. La représentation collective et symbolique du temps social est un révélateur d'une certaine structure et d'un mode donné d'organisation sociale. Pour Pronovost,

Le temps social exprime ainsi des fonctions régulatrices fondamentales de la réalité, des fonctions explicites de connaissance sociale portant notamment sur l'établissement de normes de compréhension entre « ce qui a été », « ce qui est » et « ce qui sera » (Pronovost, 1996, p. 63).

c) L'aspect pratique : la multiplicité des temps sociaux

Le quotidien des individus, peu importe la société à laquelle ils appartiennent, est organisé d'abord par des activités d'ordre pratique nécessaires à la survie de l'espèce humaine. Les temps sociaux sont structurés, d'une part, par des impératifs d'ordre biologique et domestique (la nécessité de dormir, de se nourrir, d'élever les enfants, etc.) et d'autre part, par des impératifs d'ordre environnemental (la saison des récoltes, de la sécheresse, etc.). Ainsi, il coexiste une multitude de temps sociaux liés à l'aspect existentiel de la vie humaine : temps physiologique, temps du travail, temps familial, temps naturel (environnement). Ces temps sont également structurés en fonction du genre, des générations et des groupes sociaux. Étant donné que la survie d'un individu dépend également de la survie d'un groupe, ces temps individuels s'inscrivent dans un temps collectif qui réfère à un système de valeurs qui assure au groupe une certaine cohésion sociale autour d'un projet de société.

d) L'aspect symbolique : la valeur donnée au temps

Le temps d'une vie humaine et celui de la société ne sont pas seulement sectionnés par des considérations d'ordre pratique. Ils s'inscrivent dans un cadre symbolique plus large qui révèle les normes et les valeurs auxquelles une société accorde de l'importance. La juxtaposition de ces différents temps sociaux forme en quelque sorte une architecture temporelle. Cette architecture est structurée par des valeurs dominantes. Elle fournit un portrait global de l'ordre social. Ces valeurs influencent grandement la structuration et

l'ordonnancement des diverses activités et le temps accordé à la pratique de celles-ci. Elles nous informent également sur les rapports et les interactions entre ces activités. Ces valeurs fournissent un cadre à partir duquel les normes ainsi que les règles pratiques de la vie individuelle et collective sont élaborées.

Les rapports entre les différents temps sociaux renvoient au système culturel d'une société. Ce système peut se définir

Comme l'ensemble symbolique structuré des manières de penser, de sentir et d'agir, apprises et partagées par une pluralité de personnes, servant à constituer ces personnes en collectivités particulières et distinctes, et donnant légitimité générale aux institutions, groupes et activités (Pronovost, 1996, p. 73).

Conséquemment, le mode d'organisation du temps varie d'un type de société à l'autre (traditionnelle ou moderne). Il n'existe pas dans les sociétés traditionnelles une hiérarchie rigide et une distinction claire des temps sociaux comme dans les sociétés modernes. La valeur de la religion ou du sacré pénètre les diverses activités sociales et les rythment selon un calendrier religieux et la pratique du rituel. À l'opposé, les temps sociaux dans les sociétés modernes sont fortement hiérarchisés en fonction d'un temps structurant : le temps du travail. Autour de l'importance accordée au temps du travail, les autres temps sociaux sont aménagés. Dans le cadre de notre travail, nous verrons plus loin que cet aspect symbolique du temps est un enjeu de luttes politiques dans le discours islamiste.

e) La structuration du temps comme enjeu de luttes politiques et symboliques

Les différents écrits sur les temps sociaux, que ce soit en sociologie chez Mead (1959), Gurtvich (1963), Sue (1994) et Pronovost (1996) ou en histoire sociale chez Thompson (2004), nous permettent de conclure que le temps et sa structuration sont un enjeu de luttes politiques et symboliques. Ils démontrent également que l'importance d'une organisation du temps en fonction du travail est un phénomène strictement européen, qui vient avec la modification de l'espace et des rapports de production.⁶

⁶ Sur ce point, le livre de Thompson qui porte sur l'histoire de la révolution industrielle en Angleterre et les précisions qu'apportent Sue et Pronovost sont éclairantes.

Selon l'historien britannique E.P. Thompson, la représentation du temps dans la culture populaire et intellectuelle occidentale a radicalement changé entre 1300 et 1650 (Thompson, 2004, p. 31). Ce changement est le résultat d'un glissement d'une organisation sociale structurée à partir de la religion vers une organisation sociale structurée par le travail. Comme le souligne Dominique Meda :

(...) tant que les représentations philosophiques et religieuses sont restées ce qu'elles furent jusqu'au XVII^e siècle (surdétermination de l'au-delà, mépris pour le terrestre et le mouvant en faveur de l'immobile et de l'éternel, mépris du gain, de l'accumulation et du commerce, faible valorisation accordée aux activités humaines, etc.), le travail ne pouvait ni être valorisé, ni émerger comme une catégorie homogène rassemblant diverses activités sous un unique concept (Meda, 2007).

Cette transformation ne fut pas instantanée. Il fut le produit d'une lutte entre divers groupes sociaux pour la redéfinition de l'ordre symbolique organisant l'existence humaine et la restructuration du temps en fonction de leurs intérêts respectifs. L'objectif était de contrôler la société par une nouvelle organisation spécifique du quotidien. Pendant plusieurs siècles, les actes religieux pénétraient l'organisation des diverses activités humaines. Ce temps religieux qui a dominé l'organisation sociale au Moyen-Âge était perçu chez certains groupes sociaux comme contraignant. Il entre progressivement en contradiction avec le temps du travail. Les rythmes et les ruptures occasionnés par la pratique du rituel religieux dans la continuité du travail étaient contestés par les grands propriétaires terriens (Sue, 1994, p.159). De plus, avec l'urbanisation de l'espace européen aux XI^e et XIII^e siècles, la valeur du travail a pris de plus en plus d'importance au détriment de la religion comme critère structurant le temps et l'espace des sociétés européennes. La vie citadine et l'extension des villes ont favorisé un nouveau rythme social axé sur le travail. Avec l'expansion du commerce et la naissance du capitalisme, le calcul du temps devient un outil de rentabilité et de productivité. Les cycles économiques nécessitent un temps continu qui s'accorde difficilement avec les discontinuités et les ruptures issues du calendrier et du rituel religieux (Sue, 1994, p. 158). Le commerce avec les autres pays nécessite une structuration et une mesure commune du temps. Progressivement, l'aspect utilitaire du temps, véhiculé par la classe commerçante, l'emporte

sur l'aspect sacré. Le temps n'est plus réglé sur les cloches de l'Église, mais sur l'horloge qui impose sa rationalité et son ordre mécanique. Il devient un outil pour mesurer le travail. La révolution industrielle et la production de masse nécessitaient une étroite mesure du temps du travail afin de synchroniser la main-d'œuvre, l'approvisionnement et les rythmes de production (Pronovost, 1996, p. 31). L'alliance du puritanisme et du capitalisme industriel a permis, selon Thompson, d'inculquer chez les populations européennes la valeur du temps et de la discipline au travail. L'oisiveté était perçue comme un vice (Thompson, 2004, p. 85). C'est ainsi que la valeur du travail fut associée au progrès, au développement et à la croissance économique. Ce changement est un processus à long terme d'une lutte entre les classes marchandes et les classes plus traditionnelles, représentées notamment par le clergé. Pronovost souligne que

L'introduction du temps industriel signifie que les conceptions marchandes du temps ont mené à restructurer autour du temps-pivot du travail, l'ensemble du rythme de la vie en société, à tel point que la vie religieuse et familiale, le sommeil même, en seront profondément affectés (Pronovost, 1996, p. 32).

L'avènement de ce temps industriel a eu pour conséquence d'introduire une distinction nette entre temps de travail et temps personnel, notamment chez la classe ouvrière. Ce temps hors travail ou « temps libre » au début de l'industrialisation est associé au repos, à la récupération physique, à l'éducation et aux divertissements (Pronovost, 1996, p. 33). Ce temps va être également l'objet de longues luttes ouvrières afin d'amener une réduction du nombre d'heures passées au travail. Il est associé aujourd'hui aux valeurs de liberté, d'accomplissement personnel et d'autonomie individuelle (Pronovost, 1996, p. 78).

Nous pouvons constater, avec cette présentation, quoique schématique, que le temps est un enjeu de luttes à la fois politiques et symboliques entre différents groupes sociaux. Des études mettant en relief cette dynamique dans le monde arabe sont absentes. Elles s'avèrent pertinentes du fait que le monde arabe fut confronté aux Temps modernes par le colonialisme. L'introduction de ce nouveau rapport au temps dans la culture arabe n'est ni le fruit d'un processus de luttes internes, ni le résultat d'un cheminement historique. Il s'inscrit d'abord dans le cadre d'un rapport de domination.

1.3 MÉTHODOLOGIE

Étant donné l'étendue du sujet de l'étude et de la complexité des problèmes que vit le monde arabo-musulman contemporain, ce travail se limite à porter une attention particulière à la tendance islamiste, dont le discours s'inscrit à rebours d'une certaine modernité.

Nous allons essayer de démontrer comment le temps est devenu l'objet d'une lutte politique chez les mouvements islamistes pour ensuite observer en quoi sa structuration est un enjeu de luttes symboliques. Notre objectif est de mettre en évidence la rupture que le colonialisme a créée dans l'ordre du temps arabo-musulman et de ce fait, d'observer un phénomène sous un angle jusqu'ici peu abordé. L'objet de ce travail n'est donc pas d'observer les divisions internes dans l'Islam moderne, ni d'aborder la question des minorités religieuses ou d'étudier les différents problèmes sociopolitiques et économiques du monde arabe contemporain. Même si le discours arabe moderniste ne fait pas partie de notre sujet de recherche, il y sera présent, car les revendications islamistes s'articulent souvent en réaction à celui-ci.

Afin de démontrer nos propositions, le présent travail sera divisé en trois parties. Nous allons, premièrement, faire un saut dans l'histoire pour aborder l'Islam des origines. Cette étape est essentielle puisque cette période fait l'objet d'une surenchère idéologique autant de la part des mouvements islamistes que des tendances modernistes. L'interprétation de l'histoire prend la couleur du projet politique désiré. Ainsi, nous allons procéder à une lecture de ce moment crucial afin de déterminer, d'une part, l'origine préislamique du culte et, d'autre part, les rythmes religieux associés à la culture islamique. Nous observerons que l'Islam a repris et a codifié les rituels préislamiques afin d'en faire la base de son culte. Ces repères répondaient à des rites animistes et étaient avant tout liés aux besoins et aux impératifs environnementaux dans lesquels la société arabe tribale évoluait. Toutefois, la religion musulmane a intériorisé ces rythmes et en a fait la base de son ordre social. Cet ordre garantira une place importante à l'élite religieuse dans l'organisation des rapports sociaux jusqu'à la rencontre de l'Occident et de sa modernité.

Étant donné l'importance de la rupture que la rencontre des Européens a provoquée dans l'histoire et l'ordre du temps de la société arabo-musulmane, nous aborderons le colonialisme en tant que phénomène historique. Nous étudierons aussi ses conséquences sur la perception qu'ont les sociétés arabes et musulmanes de leur propre histoire et de leur propre temps (sa valeur et sa structuration). Nous verrons que le colonialisme a joué un rôle important dans la restructuration des sociétés arabes. Afin de soutenir nos propos, nous prendrons pour exemple le cas égyptien. L'Égypte s'avère un cas étude pertinent pour quatre raisons. Premièrement, elle fut la première région de l'Empire ottoman à être en contact avec la modernité par l'invasion de Napoléon Bonaparte en 1798. Elle constitue l'endroit par lequel la modernité européenne est entrée et s'est étendue au monde arabe. Deuxièmement, elle entama un vaste processus de réformes modernisatrices, à un point tel qu'elle fut de loin en avance sur les autres régions de l'Empire et qu'elle maintint un certain degré d'autonomie par rapport à la Sublime Porte. C'est à partir de l'Égypte que le mouvement de réforme s'est répandu dans le reste du monde arabe moderne.⁷ Troisièmement, de ce processus de modernisation émergea un mouvement de réflexion sur la modernité. Plusieurs des penseurs du réformisme musulman sont d'origine égyptienne. Quatrièmement, tous ces éléments font que l'Égypte a été, et est toujours un acteur important dans la vie du monde arabe moderne, surtout par son influence culturelle et son poids démographique.

La première conséquence du colonialisme fut la destruction de la continuité historique des sociétés arabo-musulmanes. En imposant le modèle de l'État moderne et en précipitant la chute du Califat, le colonialisme a brisé le lien institutionnalisé avec l'histoire des origines. L'abolition du Califat aura pour conséquence de rompre dans l'imaginaire politique ce lien symbolique avec le Prophète, puisque les califes étaient les continuateurs de son message. La deuxième conséquence fut la rupture dans l'ordre du temps. En introduisant le calendrier grégorien et en réorganisant la vie administrative sur le mode européen, le lien symbolique qui unit les membres de la communauté arabo-musulmane à un même temps sera rompu.

⁷ Les réformes qui ont été entreprises en Turquie n'ont pas eu le même écho dans le monde arabe puisque les Ottomans étaient perçus de plus en plus comme des oppresseurs et que la langue turque n'était pas un moyen d'expression partagé dans le monde arabe. À l'opposé, l'Égypte est l'un des premiers pays qui a entamé un processus d'indépendance face aux Ottomans. De plus, il partage la même langue avec les autres pays arabes.

Avec ce changement, les Arabes vivront dorénavant dans deux temporalités : la première est traditionnelle et la deuxième est moderne. La vie religieuse est rythmée selon le calendrier hégirien.⁸ La vie politique et administrative est organisée selon le calendrier grégorien.⁹ L'organisation de l'État et de l'administration à partir de références historiques et temporelles occidentales a automatiquement écarté les élites traditionnelles du processus de l'édification de l'État arabe moderne. Par conséquent, elles ne constituent plus, comme ce fut le cas pendant plusieurs siècles, la source légitimant le pouvoir politique. L'État moderne et les élites au pouvoir deviennent donc, les symboles associés à l'histoire et à la conception européenne du temps.

En réaction à cette modernisation forcée, les élites traditionnelles vont fonder leur discours sur une dynamique qui veut symboliquement se réapproprier ce temps « moderne » et le rééchelonner à partir de la référence culturelle traditionnelle. Elles vont ainsi essayer de l'adapter à la pratique religieuse. L'un des objectifs est de garantir, de nouveau, à l'élite religieuse la position sociale qu'elle détenait avant l'ingérence européenne.

Dans la dernière partie de notre travail, nous allons étudier le discours islamiste à travers sa conception du temps. Nous allons tenter d'observer en quoi et comment la restructuration symbolique du temps est devenue un enjeu de luttes politiques. Nous allons étudier le rapport qu'entretient la mouvance islamiste à sa propre histoire originelle. L'histoire dans la conception de ce courant idéologique n'est pas interprétée à la lumière d'une lecture sociohistorique. Elle est plutôt conçue en se basant sur une structure traditionnelle de la mémoire. L'histoire est mythifiée afin de justifier l'imposition du projet politique que les islamistes soutiennent. Les ancêtres servent d'exemple à imiter par leur modèle de piété et leur respect du culte. Il ne suffit pas seulement de rétablir le calendrier hégirien pour rythmer la vie sociale dans tous ces aspects. Il est nécessaire aussi d'inscrire les divers temps sociaux dans un ordre cosmologique divin par la réappropriation du politique et par l'adaptation des

⁸ Il s'agit du calendrier musulman qui est lunaire, débutant avec l'hégire du Prophète à Médine.

⁹ Le calendrier grégorien est solaire. Il fut conçu pour corriger les dérives séculaires du calendrier julien afin de stabiliser la date de Pâques. Cette réforme fut entreprise par le pape Grégoire XIII en 1582. Ce calendrier fut d'abord adopté par les pays qui se réclamaient d'un alignement sur Rome (Espagne, Portugal, les principautés italiennes) (Lequeux, 2007).

comportements sociaux à l'image des actions des Anciens. Pour les islamistes, la pratique de la prière doit rythmer le quotidien des sociétés arabes afin de rappeler aux individus le code moral de l'Islam. Certains islamistes vont même plus loin, ils procèdent à une sacralisation de tous les temps sociaux, voire également ceux qui sont destinés à satisfaire les besoins de base de la vie humaine (manger, dormir, travailler).

Afin d'appuyer nos propos, nous allons analyser des sources premières traduites majoritairement en langue anglaise. Pour l'exercice, nous avons sélectionné trois auteurs islamistes salafistes dont l'influence et les idées s'étendent au monde arabo-musulman. Elles servent encore aujourd'hui de références aux divers mouvements islamistes. Nous utiliserons, dans un ordre chronologique, premièrement les écrits de Hassan al-Banna. Né en 1906 à Al-Mahmûdiyyah en Égypte, Al-Banna grandit dans une famille pieuse. Il devient instituteur à l'âge de 20 ans à Ismâ'îliyya où il fonde en 1928 l'Association des Frères musulmans. Al-Banna est un homme affecté par la domination britannique sur l'Égypte et les influences, qu'il estime corruptrices, de l'Occident matérialiste. Il soutient que le remède à ces maux et au déclin des sociétés arabes réside dans le retour au modèle de piété des ancêtres. Al-Banna définit les bases idéologiques de l'islamisme contemporain en faisant du pouvoir politique l'un des piliers de l'Islam. Il meurt assassiné en 1949 par le régime politique en place (Carré et Michaud, 1983).

Nous aborderons, deuxièmement certains textes de Sayyid Qutb. Né en 1906, Sayyid Qutb est un homme qui a vécu dans les milieux occidentalisés d'Égypte. Il fut envoyé aux États-Unis par le ministère de l'Éducation égyptien en 1948 pour étudier le système scolaire américain. Il connut durant son séjour en Amérique une transformation radicale. Dès son retour en 1951, il milite au sein des Frères musulmans. Sa pensée évolue dans le contexte de la révolution de 1952 et d'un vaste mouvement de répression contre les Frères musulmans. En 1954, après une tentative d'assassinat contre Nasser, Qutb est gravement torturé et passera presque entièrement le reste de sa vie en prison. Sa réflexion est plus radicale que celle de Hassan al-Banna, en réaction, d'une part, au monde occidentalisé et, d'autre part, au régime de Nasser, perçu comme apostat. Pour Qutb, l'Occident et les régimes arabes sont l'expression d'un état préislamique qu'il faut combattre par le *jihad*. Il meurt exécuté en 1966.

Le choix de Qutb s'impose puisqu'il est le père de l'Islam radical. Il s'explique par sa présence constante dans le discours des mouvements djihadistes contemporains qui se réclament de ses idées, notamment Ayman Al-Zawahiri, bras droit de Oussama Ben Laden, idéologue d'al-Qaeda et ancien membre du Jihad islamique égyptien (Carré et Michaud, 1983).

Finalement, nous étudierons les opinions de Youssouf al-Qaradawi concernant la question du temps. Né en Égypte en 1926, Al-Qaradawi est diplômé en théologie de l'Université al-Azhar. Cet homme éprouve une profonde admiration pour al-Banna. Tout comme Qutb durant les années de répression des Frères musulmans, il fut à plusieurs reprises emprisonné. Dès 1962, al-Azhar l'envoie au Qatar afin de présider l'Institut secondaire des études religieuses. Au fil du temps, il devient le doyen de l'Université du Qatar. Notre choix d'al-Qaradawi s'explique lui aussi par l'influence croissante qu'exerce cet homme sur l'opinion publique arabe. Il est quotidiennement présent dans les médias arabes et notamment sur la chaîne qatarie Al-jazeera qui possède un large auditoire dans le monde arabe actuel.

Nous avons établi un corpus d'une vingtaine de textes de ces trois leaders islamistes égyptiens, mais dont les idées transcendent largement les frontières nationales. À partir de ces textes, nous allons tenter de dégager les principaux éléments de luttes politiques pour la structuration symbolique du temps. Nous avons sélectionné chez ces auteurs des monographies et des documents électroniques facilement accessibles sur les sites web d'organisations musulmanes. Ce travail analyse en grande partie le contenu latent des textes, c'est-à-dire qu'il se réfère à leur sens caché et à leur symbolique. Le temps et sa structuration sont peu explicitement mentionnés, sauf dans le livre de Al-Qaradawi, *Time in the Life of a Muslim*, qui se consacre essentiellement à ce sujet. Il s'agit d'une interprétation à partir de certains éléments clés, de symboles ou d'indicateurs d'un rapport au temps, ce qui par ricochet implique une structuration bien spécifique de celui-ci.

CHAPITRE 2

L'UNIFICATION DU TEMPS DES TRIBUS ARABES ET L'ISLAMISATION DES CULTES PRÉISLAMQUES

2.1 INTRODUCTION

L'objectif de cette partie est d'aborder l'avènement de l'Islam dans son contexte sociohistorique. Cette religion unifie le temps des diverses tribus d'Arabie, reprend les repères religieux rythmant la vie tribale et islamise les rituels préislamiques. L'Islam ne procède pas entièrement à une restructuration symbolique du temps par l'établissement d'un nouveau culte, mais perpétue une tradition déjà pratiquée à La Mecque. En fait, l'imposition de l'Islam peut être comprise comme étant une mesure édictée par le Prophète qui a permis à la tribu dominante de La Mecque, Quraysh, dont il fait partie, de prendre le contrôle de la symbolique du temps et du sacré des autres tribus d'Arabie. À partir de cette vie tribale, l'Islam organisera la vie des Arabes. De cette religion s'érigera un ordre social qui se perpétuera pendant quatorze siècles et qui imprégnera profondément le tissu social des sociétés arabes. Aborder l'Islam des origines se veut un passage nécessaire qui nous éclairera sur divers aspects de la pensée arabe contemporaine, surtout la pensée islamiste. Qu'il soit islamiste ou moderniste, le discours arabe contemporain fait appel à une relecture de ce moment historique afin de justifier l'adoption, l'imposition ou le rejet de certains projets politiques. Cette lecture que nous proposons vise à dégager les principaux éléments de la structuration du temps dans l'Islam et de retracer leurs origines historiques. Nous retrouverons ces éléments dans le discours islamiste contemporain. Ils sont compris dans une dynamique de rupture et non de continuité avec la période d'avant, qualifiée de *jahiliyya*.¹⁰

¹⁰ Le terme *jahiliyya* porte une signification très importante dans la compréhension de l'idéologie islamique. Le mot *jahiliyya* est un substantif dérivé du verbe *jahala* qui signifie ignorer. Il porte, dans la conception musulmane, une connotation très immorale. Elle est caractérisée dans l'imaginaire arabo-musulman comme étant un âge d'ignorance, d'impiété, de paganisme et de corruption des mœurs. Ce passé est dévalorisé et en complète rupture avec le temps de l'Islam (Chebel, 1999 : p. 101-103). Or, la période préislamique n'était pas aussi immorale, anarchique et vulgaire. La société bédouine était gérée par un code tribal et moral. La poésie *jahili* démontre la richesse des sociétés préislamiques.

2.2 L'UNIFICATION DU TEMPS DES TRIBUS D'ARABIE

Les sociétés arabes dans l'Arabie préislamique étaient constituées de différentes tribus organisées soit sur un mode nomade, soit sur un mode sédentaire (Bamyeh, 1999, p. 53).¹¹ La vie sédentaire s'organisait autour de l'agriculture et du commerce avec les tribus et les autres civilisations avoisinantes notamment les Perses et les Byzantins. La vie nomade se rythmait par le pastoralisme, la chasse et le pillage (Bamyeh, 1999, p. 42). La survie des tribus dans un environnement désertique et hostile ne dépendait pas seulement de ces activités économiques, mais également d'un code moral rigide.

Generosity, hospitality, honor, contentment and loyalty are the traits often cited when Bedouins boast their lifestyle. But of special significance is their staunch adherence to a (real or imagined) line of descent, around which tribal loyalty coalesced and which was defended at all costs (Bamyeh, 1999, p. 43).

À partir de ces diverses activités économiques s'élaborent différentes façons de mesurer le temps par rapport à deux repères astronomiques : l'un est solaire, l'autre est lunaire. En effet, les activités agricoles, la chasse, le pastoralisme et le pillage se planifient en fonction du rythme des saisons. Elles sont déterminées par rapport au soleil. Les saisons sont un indicateur de temps fixe puisqu'elles suivent une certaine régularité. Elles permettent de rythmer les activités sociales en fonction des périodes de sécheresse, de pluies, de froid ou de chaleur. Le commerce caravanier quant à lui implique un rapport avec le mouvement lunaire. Il est difficile de progresser dans le désert par rapport à des repères fixes. Le désert étant lui-même en constant changement. Par conséquent, les caravanes progressaient la nuit et s'orientaient en fonction des étoiles. Le calcul du temps se faisait alors en fonction de la lune. Ainsi, les temps sociaux des Arabes de la période préislamique se fixent selon des repères conventionnels solaires et selon le mouvement lunaire.

Par conséquent, le calendrier rythmant la vie des populations dans la région de La Mecque était luni-solaire avec un mois intercalaire dont la méthode de désignation empirique aurait été inspirée des Juifs (Parisot et Suagher, 1996, p.170). Il était géré par la tribu Kinanah qui

¹¹ Selon l'historien Ibn Khaldoun, les nomades se sont sédentarisés lorsque leurs richesses se sont accumulées. Il est ainsi plus facile de protéger leurs acquis (Ibn Khaldoun, 1997, p. 190).

nomadisait à l'extérieur de La Mecque. Les Arabes intercalaient un mois supplémentaire tous les deux ou trois ans pour garder une certaine synchronisation du calendrier lunaire et du calendrier solaire. L'appellation des mois avait une connotation saisonnière qui suivait le rythme solaire.

Tableau 2 : Le calendrier luni-solaire et ses significations saisonnières (Richards, 2000, p.232)		
Nom ancien	Équivalent dans le calendrier musulman	Signification saisonnière
Mutamer	Muharram	Mois sacré, trêve guerrière
Nadjir	Safar	Jaune (safran), automne
Jawan	Rabī 1	Saison du pastoralisme
Sawan	Rabī 2	
Hinun	Jumada 1	Froid, hiver
Ronna	Jumada 2	
Assam	Rajab	Mois sacré, trêve guerrière
Adel	Sha'ban	Dispersées, les tribus cherchent de l'eau
Natik	Ramadân	Chaud, brûlant
Waghel	Shawwâl	La chamelle devient enceinte
Hewah	Dhu'l-qu'da	Mois sacré, trêve guerrière
Barak	Dhu'l-hejji	Mois sacré, temps du pèlerinage

À l'époque du Prophète, les tribus avoisinant La Mecque changeaient à leur gré le moment du mois intercalaire. Elles décidaient également aussi de son caractère sacré. Il existe dans le calendrier bédouin quatre mois sacrés. Ils sont des mois de trêves guerrières où l'on interdit le pillage afin de favoriser l'agriculture et le commerce. Certaines tribus trouvaient que trois mois étaient suffisants, alors elles exerçaient une pression afin de changer la valeur symbolique de ce mois. Le Prophète avant sa mort s'est opposé à cette pratique afin d'adopter un calendrier strictement lunaire suite à une révélation coranique (Coran, 9, 37)¹². Conséquemment, la signification originelle des mois a perdu toute connotation saisonnière avec l'élimination du mois intercalaire (Richards, 2000, p. 231-232).

¹² « Le mois intercalaire constitue un surcroît de dénégation, par quoi s'égarent les dénégateurs, qu'ils le banalisent une année, ou l'interdisent une autre année, afin de retomber juste sur le nombre de mois interdits par Dieu, et, en définitive, de banaliser ce que Dieu interdit. Elle peut bien à leurs yeux se parer, l'horreur, de leurs actes, Dieu ne guide pas le peuple de dénégateurs » (Traduction de Berque, 2002, p.203).

L'Islam établit un nouveau sentiment d'appartenance. Le lien tribal est transcendé par un lien religieux qui soumet les diverses tribus au temps de La Mecque par l'imposition de son calendrier débutant avec l'exil du Prophète à Médine (Hégire).¹³ Cet événement devient un nouveau point de référence historique et un cadre symbolique à partir duquel les individus organisent leur quotidien et se projettent dans l'avenir. Il est le point à partir duquel les sociétés arabes ordonnent les faits. Pour Triki, le projet fondamental de l'Islam

(...) est la mise en ordre de la vie éparpillée des Arabes en créant un idéal de communauté qu'il faut suivre d'une part et d'autre part, il est l'accomplissement de l'humanité de l'homme dans un cosmos unifié (...) L'Islam a donné donc une dimension Historiale à l'homme puisqu'il a inscrit un sens dans le temps vécu (Triki 1991, p. 149, 155).

Toujours selon Fathi Triki, cette religion fournira un modèle normatif et opératoire qui oriente l'action future. Il est considéré par les Arabes comme un élément fondamental structurant leur présent (Triki, 1991, p. 132). En effet, avec son expansion, l'Islam devient chez plusieurs peuples de la région de l'Afrique du Nord, de la Péninsule arabique et du Croissant fertile, un élément important de la mémoire et de l'identité collective.

Les temps des Arabes et de plusieurs peuples furent unifiés et organisés à partir d'un événement fondateur qu'est l'hégire du prophète à Médine. Il est le point zéro du calendrier musulman. Autrement dit, l'Islam a créé l'histoire du fait que son avènement servira de point de repère qui ordonne les faits et les événements. Il permet aussi aux musulmans de se

¹³ L'étude de Christian Julien Robin sur l'Arabie méridionale (Yémen) démontre que chaque tribu avait son propre calendrier et système de datation qui généralement débute par un événement politique important (Robin, 1998, p. 122-151). Nous pouvons constater également à la lecture du livre *Proche-Orient ancien temps vécu, temps pensé* que plusieurs mesures et modes de structuration du temps se côtoient dans cette région. Le vainqueur généralement impose son calendrier. L'imposition du calendrier musulman dans la péninsule arabique peut être aussi comprise comme une tentative d'avantager le commerce en faveur de La Mecque. Une mesure commune du temps favorise effectivement le commerce par une meilleure coordination des échanges. Il semble que le commerce fut un vecteur important de l'expansion de l'Islam. Peut-être est-ce pourquoi, dans un esprit tout à fait pratique, les civilisations commerçant traditionnellement avec les Arabes se sont converties à l'Islam? Cette situation est survenue entre l'Empire ottoman et l'Europe. Lorsque les Européens gagnèrent en puissance et que le commerce avec l'Europe acquit de l'importance, nous pouvons observer que les Ottomans entreprirent une réforme du calendrier, puisque le calendrier musulman n'était pas adéquat pour transiger avec l'Europe qui utilisait le calendrier grégorien (Richards, 2000, p. 235).

positionner dans une échelle de temps comme ce fut le cas avec la naissance du Christ dans les sociétés européennes (Prost, 1996, p. 103). À partir de ce point historique s'est érigée une civilisation qui a développé un type d'organisation bien spécifique des rythmes sociaux (quotidiens). Cette organisation a duré quatorze siècles, jusqu'à la rencontre de l'Occident. Malgré l'imposition du calendrier musulman aux populations converties à l'Islam, les sociétés agricoles, continuèrent toutefois d'utiliser le calendrier solaire. De plus, les minorités religieuses, non converties à l'Islam, conservèrent leur calendrier (juif, julien, solaire) afin de rythmer leur vie religieuse. Nous pouvons ainsi conclure que dans ce grand rythme d'ensemble musulman, il existait différentes mesures du temps qui répondaient aux besoins économiques et religieux de certains groupes sociaux.

2.3 L'ISLAMISATION DES CULTES PRÉISLAMIQUES

Les sociétés tribales préislamiques étaient des sociétés traditionnelles. Les rythmes sociaux et les rituels étaient élaborés en fonction de régularités saisonnières et s'inscrivaient dans un cadre religieux de pensée. Ces rituels répondaient avant tout à une conception animiste du monde. Nous pouvons constater qu'avec l'intercalation du mois supplémentaire, le mois du Ramadan coïncide avec la période aride où la disette était chose courante. L'Aid el Kébir (sacrifice d'Abraham) était à l'origine un sacrifice de chameau au mois de Dhu'l-hejji. Il clôturait non seulement le pèlerinage annuel des tribus à La Mecque, mais correspond aussi à la période de mise à bas des chamelles (14 mois de gestation). La religion musulmane n'est pas en complète rupture avec l'ordre tribal et les rites associés à la vie mecquoise. Elle reprend et sacralise ces rites pour en faire la base de son culte (Chabbi, 2002). Toutefois, avec l'abolition du mois intercalaire, la pratique musulmane a effacé les repères saisonniers. Selon Jacqueline Chabbi :

En contexte, il s'agissait clairement d'une mesure visant à déposséder les tribus bédouines de leur maîtrise sur le temps et sur le sacré, dès lors que Mahomet, à la tête de la confédération tribale médinoise, l'eut définitivement emporté, politiquement et militairement sur le terrain de l'Arabie occidentale. C'étaient ces tribus nomades en effet et non les citadins de la zone, qui décidaient

d'intercaler ou non le mois supplémentaire. De même que c'étaient elles qui dirigeaient le pèlerinage automnal extérieur à La Mecque (Chabbi, 2002).

L'imposition de l'Islam aux Mecquois et aux tribus d'Arabie par le Prophète a été accompagnée d'une lutte politique pour le contrôle de la symbolique du temps et du culte afin de soumettre les tribus à La Mecque.

À partir de cette religion s'érigent une civilisation et un ordre social où l'establishment religieux jouissait d'un prestige et d'un rôle important. Il avait comme objectif de légitimer auprès du peuple les décisions et l'establishment politique (Ibn Khaldoun, 1997, p. 242, 322; Al-Mawardi, 2000, p. 23-31). De plus, l'élite religieuse contrôlait le calendrier hégirien. Étant donné qu'il s'agit d'un calendrier lunaire, les fêtes à caractère religieux ne sont pas à date fixe par rapport à un calendrier solaire. Tout un système de calcul a été élaboré à l'aide de l'astronomie afin de déterminer le temps des activités religieuses. Par exemple, le début et la fin du Ramadan sont établis par le visionnement de la lune. Ce savoir n'était pas à la portée de tous. Seul l'establishment religieux en avait l'accès. Il avait le pouvoir de déterminer quand avaient lieu les événements religieux dans une année. L'État par la suite était chargé, en principe, de veiller à l'application des rituels. Nous pouvons ainsi conclure que l'establishment religieux avait le contrôle du temps, contrôle qui sera perdu progressivement dès l'avènement de l'État moderne.

2.4 LE TEMPS ET SA STRUCTURATION DANS L'ISLAM

La littérature islamique classique est riche en réflexions sur le temps. Il existe de grandes divergences sur la nature du temps entre les philosophes, les théologiens et les mystiques, les chiites et les sunnites, les masses et les intellectuels (Eid, 1991, p. 49). Selon A.H. Eid, ces différentes représentations temporelles démontrent les divisions politiques et sociales dans la société arabo-musulmane. La réflexion sur le temps dans la philosophie musulmane a été façonnée par deux types d'attitudes : l'une théologique et l'autre philosophique (Eid, 1991, p.50). Bien que la réflexion philosophique islamique sur le temps soit d'une extrême richesse

(Al-Kindi, Ibn Rushd, Ibn Sina), cette partie de notre recherche s'intéresse à la valeur du temps et à sa structuration d'un point de vue religieux.

Selon les théologiens musulmans, l'existence du temps exprime avant tout la volonté de Dieu, puisque celui-ci a créé l'univers. La succession ordonnée des événements est l'œuvre de Dieu, qui à tout moment peut être suspendue. C'est pourquoi selon Louis Gardet : « toute référence à un possible futur doit être comme suspendue par la formule d'exception, *Insha' Allah*, si Dieu le veut » (Gardet, 1975, p.230).

Afin d'organiser ce temps cosmologique, la religion musulmane impose des rythmes à partir desquels se structure la société arabe. L'existence n'est plus seulement rythmée par la bédouinité, mais également par l'idéal du Salut. Cet idéal s'atteint par la répétition quotidienne des rites associés à la religion musulmane. Pour vénérer Dieu, le Prophète édicte une loi qui modèle le comportement, une méthode qui oriente l'action en fonction du but suprême qu'est le Salut de l'Homme (Brunschwig, 1976). L'œuvre de l'Islam est une expérience quotidienne du rapport avec Dieu. Il établit un contrôle serré du temps en attribuant à certaines périodes un caractère plus sacré que d'autres. Le Coran établit une distinction religieuse entre les mois (mois de trêve guerrière, mois du jeûne)¹⁴, les jours (le vendredi de la prière collective), les heures (heure de la prière), la nuit (période de vénération de Dieu) et le jour (période de travail). Face à ces périodes de temps, le Coran prescrit également des comportements et dicte des devoirs aux musulmans. Les cinq piliers de l'Islam peuvent être compris comme des éléments de gestion de temps qui sont à la base de l'ordre social islamique. La profession de foi (Shahada)¹⁵ établit l'unité temporelle de l'Islam dans laquelle vivent les musulmans. La prière, le jeûne, et le pèlerinage à La Mecque établissent les rythmes et les repères temporels qui rappellent le code moral de l'Islam. En fait, l'appel à la prière rythme le temps comme ce fut le cas des cloches de l'église au Moyen-âge. Il permet aux musulmans de se situer par rapport à un moment de la journée et de rythmer leurs activités (voir tableau 3). Ainsi, cet appel permet de synchroniser le temps de la société musulmane tout entière.

¹⁴ Mois sacrés : Rajab, Dhul Qa'adah, Dhul Hijjah et Moharem.

¹⁵ « Il n'y a de Dieu que Dieu et Mohamed est son Prophète ».

TABLEAU 3 : La prière et le temps (Parisot et Suagher, 1996, p.172).	
Prières	Moment de la journée
<i>Isha</i>	Prière de la nuit qui s'achève avec l'apparition du crépuscule
<i>Subh</i>	Prière du matin qui se termine avec le lever du soleil
<i>Zuhr</i>	Prière qui se fait peu après le passage du soleil méridien
<i>Asr</i>	Prière de l'après-midi
<i>Maghreb</i>	Prière qui commence avec la disparition du soleil. Elle se termine avec les dernières lueurs du jour.

La réalisation de ces devoirs est l'essence même de la société islamique. Autrement dit, l'Islam établit une échelle gérant le temps du quotidien et le temps d'une vie humaine. Comme le souligne Youssouf al-Qaradawi :

Some of our predecessors used to describe the Five Daily Salawat (prières) as the Daily Scales, the Friday Salah (prière) as the Weekly Scales, the Ramadan Fast as the Yearly Scales, and the Hajj as the Scales of the Lifetime. (al-Qaradawi, 2000, p. 17).

2.5 CONCLUSION

L'avènement de l'Islam n'est pas un événement en rupture avec la période qualifiée de *jahiliyya*. Cette religion établit son système de valeurs et son mode d'organisation social à même l'ordre tribal existant. Par conséquent, elle réorganise les symboles et les repères temporels préislamiques afin de garantir l'acceptation et la soumission des tribus d'Arabie à La Mecque. Ces repères, notamment en ce qui a trait aux principales fêtes religieuses, ont été élaborés en fonction du rythme des saisons, des conditions de vie et des besoins des populations tribales. Ces rythmes et ces fêtes sont l'expression d'une conception religieuse de la vie humaine dont l'Islam assure la continuité dans le temps par l'imposition du calendrier musulman. Toutefois avec l'abolition du mois intercalaire les repères saisonniers indiquant quand avaient lieu les rituels furent effacés.

Combinée au lien tribal, la religion devient un nouvel élément légitimant l'ordre social. Si bien qu'afin de légitimer l'ordre politique le plus souvent détenu par les familles dominantes,

se développe une élite religieuse dont l'objectif consiste à apporter une caution religieuse à l'organisation politique. Cet ordre social érigé à partir de la tribalité et de la religion se prolongera jusqu'à la rencontre avec l'Occident colonisateur. Ce dernier apporte dans son sillage une autre façon de concevoir le monde et d'organiser les rapports sociaux. Cette ingérence européenne rompra le cours de l'histoire d'une civilisation et contribuera à réorganiser son temps à partir d'une autre référence culturelle et historique ainsi qu'une conception instrumentale de la vie humaine. Cette référence sera acceptée par certains groupes sociaux et refusée par d'autres.

Coloniser, c'est se mettre en rapport avec des pays neufs, pour profiter des ressources de toute nature de ces pays, les mettre en valeur dans l'intérêt national, et en même temps apporter aux peuplades primitives qui en sont privées les avantages de la culture intellectuelle, sociale, scientifique, morale, artistique, littéraire, commerciale et industrielle, apanage des races supérieures. La colonisation est donc un établissement fondé en pays neuf par une race avancée, pour réaliser le double but que nous venons d'indiquer.

Merignhac, *Précis de législation et d'économie coloniales*, 1882.

CHAPITRE 3

LA RUPTURE COLONIALE

3.1 INTRODUCTION

Des cendres du colonialisme est né le monde contemporain. En effet, Pierre-Jean Luizard souligne que :

La colonisation est un fait considérable dont les conséquences dominent encore le monde contemporain. L'expansion de l'Europe, du XVI^e au XX^e siècle, a été en effet un événement majeur de l'histoire de l'humanité. Elle a revêtu diverses formes : émigration, diffusion des techniques, volonté d'hégémonie culturelle, exportation des capitaux, occupation territoriale et dépendance du pays occupé (Luizard, 2006, p. 9).

L'histoire de nombreux peuples a été court-circuitée par l'introduction, d'une part, de nouvelles visions du monde et, d'autre part, de nouveaux modes d'organisation et de gestion de l'espace politique. C'est plutôt en termes de rupture qu'il faut comprendre l'histoire du colonialisme et ses répercussions dans le monde arabe au niveau politique, idéologique, économique et social. Cette rupture coloniale se manifeste également sur le plan de l'histoire

et de la temporalité. En effet, la modernité européenne devient l'horizon orientant les diverses politiques de réformes et de modernisation. Elles furent adoptées d'abord en tant que mode de résistance à l'envahisseur. Toutefois, comme le souligne Luizard, ce processus de modernisation a été approprié par le colonisateur.

Le plus moderne s'approprie le processus de modernisation des autres (...) Il déstructure les sociétés moins modernes, tout en contrôlant leur marche vers la modernité (...) (Elle) agit comme un rouleau compresseur qui ne laisse rien indemne sur son passage : elle rend dépassés des systèmes politiques, des conceptions du pouvoir, mais aussi des rapports sociaux. » (Luizard, 2006, p. 13).

Les puissances coloniales se sont appropriées les processus de réformes entrepris au XIX^e siècle par les souverains locaux afin de les adapter à leurs exigences et habitudes formelles. En d'autres termes, l'histoire moderne du monde arabe est fortement déterminée par les Européens à travers la restructuration des temps sociaux des sociétés arabes en fonction des besoins coloniaux. Pour Albert Memmi, l'Arabe colonisé « est placé hors de l'histoire et hors de la Cité » (Memmi, 2004, p. 111). Il n'est plus maître de son temps : passé, présent et avenir. Dans ce chapitre, nous allons tout d'abord observer le phénomène colonial pour ensuite aborder ses impacts sur le plan interne, au niveau de la continuité historique des sociétés arabes et au niveau de leur ordre du temps.

3.2 COLONISATION ET COLONIALISME

3.2.1 DÉFINITION

La plupart des pays musulmans ont été colonisés par les puissances impériales européennes aux XIX^e et XX^e siècles, au fur et à mesure que l'Empire ottoman s'effritait. La colonisation implique une occupation territoriale d'un pays et sa dépendance face à la puissance colonisatrice et à ses intérêts. Selon Jean Bruhat : « L'œuvre colonisatrice a été à la fois destruction et construction, mais toujours au profit de la métropole » (Bruhat, 2007a). La colonisation est avant tout une entreprise intéressée. Peu importe le discours et les intentions qu'elle porte, l'objectif est d'établir une domination politique, économique et culturelle. Sur

le plan politique, les puissances européennes y intègrent un système de sujétion à travers divers modes d'administration coloniale. Sur le plan économique, les terres ont été arrachées aux mains des populations locales afin d'orienter la production en fonction des intérêts et des besoins de la métropole. Sur le plan culturel, la colonisation s'accompagnait d'une volonté d'imposer sa langue, sa civilisation, voire sa religion (Bruhat, 2007a).

Le fait colonial, tel qu'il fut vécu aux XIXe et XXe siècle, est un phénomène typiquement européen qui débute avec l'époque moderne. Ce phénomène est lié aux transformations sociales, culturelles, politiques et surtout économiques qui se sont opérées plus particulièrement en Europe occidentale.

C'est l'ère des grandes inventions et des grandes découvertes. Les forces productives et les conditions de communication subissent des mutations radicales auxquelles ne résistera pas le système social qui avait caractérisé le Moyen Âge. C'est alors que l'Europe va s'étendre, conquérir et coloniser. Elle a l'initiative de l'enrichissement, et elle va s'enrichir aux dépens des autres continents (Bruhat, 2007a).

Cette expansion coloniale a fait naître également des idéologies et des doctrines justifiant cette entreprise auprès des gouvernements et des opinions publiques. La colonisation s'accompagne d'une doctrine : le colonialisme. Les fondements doctrinaux de l'impérialisme colonial à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle comportent les thèmes suivants : 1) adaptation des théories de Darwin à l'expansionnisme qui devient un fait naturel; 2) aspect raciste de la philosophie de la colonisation; 3) la puissance coloniale est une composante du prestige national; 4) le commerce mondial doit se faire à travers une puissante marine; 5) les colonies sont des lieux de placements de capitaux et 6) l'expansion coloniale est une garantie contre les troubles sociaux (Luizard, 2006, p. 10-11; Bruhat, 2007b).

Pour Marc Ferro, la foi inaliénable dans le progrès et les valeurs qui en découlent, la conviction profonde qu'il existe un développement politique et que le modèle occidental incarne l'étape ultime, justifie la colonisation aux yeux des colonisateurs ainsi que l'appel à la « Civilisation » de l'Autre. Les Européens avaient une foi profonde en la supériorité de la race blanche. Celle-ci incarne la raison, l'élévation de l'homme au-dessus de sa condition, la

science et la technique. Ce savoir permettrait aux sociétés qu'ils soumettaient d'accomplir le progrès en d'autres termes, de se civiliser (Ferro 1994, p. 43).

La force de la conviction impérialiste tenait à ce que ce mouvement associât à la fois les chantres de la raison et du progrès qui, en histoire, croyaient à l'inéluctabilité d'un développement des sociétés, à son intelligibilité aussi, et, d'autre part, des hommes qui plaçaient l'instinct au-dessus de la raison et considéraient le besoin d'action comme une donnée essentielle de la vie (Ferro 1994, p. 45).

En effet, c'est au nom de la civilisation que la plupart des pays musulmans passent sous une domination politique, économique et culturelle étrangère (Luizard, 2006, p. 11-13). Comme le souligne Jules Ferry dans un discours justifiant la colonisation présenté à la Chambre des députés en 1885 : « Je répète qu'il y a pour les races supérieures un droit parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le droit de civiliser les races inférieures » (Cité dans Bruhat, 2007b). Joseph Chamberlain, ministre des Colonies britanniques en 1895, tient des propos similaires :

Une nation est comme un individu : elle a ses devoirs à remplir et nous ne pouvons plus désertir nos devoirs envers tant de peuples remis à notre tutelle. C'est notre domination qui, seule, peut assurer la paix. La sécurité et la richesse à tant de malheureux qui jamais auparavant ne connurent ces bienfaits. C'est en achevant cette œuvre civilisatrice que nous remplirons notre mission nationale, pour l'éternel profit des peuples à l'ombre de notre sceptre impérial (Cité dans Bruhat, 2007b).

3.2.2 COLONISATION ET TEMPS SOCIAUX

La colonisation du monde arabe s'inscrit non seulement dans un processus de rivalités politiques entre les pays européens, mais également dans un processus d'intégration commerciale de ces pays en faveur des Empires coloniaux, qui depuis la révolution industrielle vivaient une intense activité économique (Freméaux, 2002; Latouche, 2005), activités économiques qui nécessitaient un marché et des ressources naturelles. Ce n'est qu'après la Première Guerre mondiale que le partage du monde arabe se fait majoritairement entre Français et Britanniques (Hardy, 1937, p. 253-266).

Comme ont souligné Edward P. Thompson, Roger Sue et Gilles Pronovost, l'avènement du capitalisme industriel en Europe a amené à restructurer les temps sociaux autour d'un temps-pivot qu'est le travail. Le temps devient une quantité mesurable à partir duquel s'organise le travail (horaires) et se calcule la rentabilité. Au prix de réprimandes, de règlements d'usine et d'éducation scolaire, la discipline du travail sera valorisée et intériorisée dans la société occidentale (Thompson, 2004, p.66-72). Selon Dominique Meda, le travail deviendra le nouveau fondement de l'ordre social, synonyme de ce qui produit des richesses, donc synonyme du progrès (Meda, 2007). En contexte de colonisation, exploiter les territoires conquis en faveur de la métropole implique le réaménagement de l'espace, la réorganisation de la pratique politique, l'établissement d'une mesure commune du temps afin de favoriser les échanges (imposition d'un calendrier) et la restructuration des temps sociaux des colonisés (valorisation du travail). En effet, la persistance des sociétés traditionnelles, où les diverses activités s'inscrivent dans une atmosphère mystique, s'oppose à l'organisation rationnelle et calculée des sociétés européennes. Comme le souligne Georges Hardy, observateur de son époque du phénomène colonial :

Il ne s'agit pas seulement ici de pratiques régulières, de cérémonies périodiques : les rites de l'activité matérielle, l'organisation familiale, sociale et politique, les coutumes juridiques, les occupations économiques, les divertissements, tout cela procède de lois divines, et ce serait être bien léger que prétendre ignorer, dans les rapports avec les indigènes, cette constante interpénétration du ciel et de la terre (Hardy, 1937, p. 138).

Avec la mainmise des peuples européens sur le monde arabe, il coexiste dans un même espace deux modes de structuration des temps sociaux. Les temps sociaux sont en soi sensiblement les mêmes, mais ils se hiérarchisent, s'agencent et s'ordonnent différemment selon le système culturel d'une société. Au fur et à mesure que les populations arabes sont intégrées dans l'économie marchande coloniale, une nouvelle organisation du temps s'impose à la leur. L'Europe et son temps deviennent la référence de toutes les sociétés extraeuropéennes. Pour Roger Sue « soumettre les autres à son propre temps est une forme privilégiée de la prise de pouvoir » (Sue 1994, p. 20).

Ainsi, l'un des objectifs latents des politiques coloniales consistait à restructurer les temps sociaux des sociétés arabes traditionnelles en suivant le modèle européen. L'objectif était d'optimiser l'exploitation des colonies, tout d'abord sur le plan de l'organisation politique, par la suite sur le plan de l'organisation du travail puis finalement, sur le plan de l'éducation.

a) L'organisation politique

Soumettre les temps sociaux des colonisés passe d'abord par une réorganisation de l'espace politique. En liant juridiquement les colonies aux métropoles, les Européens ont soumis les Arabes à leur conception et organisation du temps (Frémeaux, 2002, p.73-78). Sur le plan commercial, juridique et politique, les colonies fonctionnaient sur un mode européen, qui implique une rationalité héritée de cette longue marche vers la modernité. Ce changement force les peuples colonisés à réorganiser leurs temps sociaux à partir de la référence européenne. Ceux-ci se restructurent, selon les groupes sociaux, en fonction du type de rapports qu'ils entretiennent avec la puissance tutélaire. Par exemple, la bourgeoisie arabe et les commerçants des villes étaient plus sensibles aux structures politiques et aux termes de l'échange imposés par le colonisateur. Elles ont adopté plus facilement le mode de vie européen avec son temps social. Dans les régions éloignées, les structures traditionnelles géraient encore les rapports sociaux puisque les contacts avec le colonisateur sont moins fréquents. Toutefois, les autorités coloniales avaient le souci dans l'ensemble des territoires de maintenir les principes du statut personnel en matière de mariage, de divorce, d'héritage et de condition de la femme. Selon Frémeaux, ces statuts se confondaient souvent avec l'appartenance religieuse (Frémeaux, 2002, p. 85). De cette manière, les Arabes commençaient à s'inscrire dans une double temporalité. Une temporalité moderne imposée par les nouvelles structures administratives coloniales en ce qui concerne le rapport avec le colonisateur. Une temporalité traditionnelle en matière des relations entre eux. Cette double temporalité se retrouvera dans le discours islamiste et dans la façon dont les islamistes se positionnent dans le temps.

b) L'organisation du travail

Une restructuration des temps sociaux passe également par une organisation du travail. En effet, les colonies étaient perçues comme étant une nécessité économique pour les empires coloniaux. Pour les partisans de la colonisation, les puissances civilisées, pour reprendre les termes de George Hardy, ont le droit « de se substituer aux races incompetentes dans l'exploitation de leurs richesses terrestres » (Hardy, 1937, p.336). Ces richesses constituent un patrimoine pour l'humanité, qui entre les mains des populations locales demeurent improductives. Conséquemment, elles peuvent en être momentanément dessaisies en fonction de l'intérêt commun. Les puissances coloniales se sont rendu compte de la nécessité de la main-d'œuvre autochtone : une main-d'œuvre amplement disponible et adaptée au climat. Pour Hardy : « (...) la seule solution réside dans une organisation progressive du travail indigène, dans une utilisation plus large et méthodique des moyens mécaniques et surtout un patient échelonnement des entreprises (...) » (Hardy, 1937, p. 382). Il est cependant difficile d'organiser le travail dans les sociétés traditionnelles. Le rythme de la vie dans de telles sociétés n'est pas mesuré de la même manière qu'en Europe et est imprégné d'une ambiance mystique. Le temps n'est pas chronométrique, ni différencié, ni spécialisé en fonction d'une distinction claire entre les activités. Ces activités dans les sociétés industrielles ont pour objectif d'augmenter la richesse et d'atteindre le progrès.¹⁶ Comme le souligne Hardy, dans les sociétés traditionnelles, la production répond essentiellement à la satisfaction des besoins immédiats. Selon Frémeaux, pour permettre une exploitation efficace et rentable des colonies, il faut inculquer aux populations locales la valeur et le sens du travail à travers soit

¹⁶ Ce rapport à la productivité, à l'exploitation rationnelle des ressources influencera fortement la façon dont l'altérité sera comprise. Dans le cas français, nous pouvons nous apercevoir dans les textes coloniaux de l'importance de l'indiscipline et de la paresse dans la conception de l'Autre, notamment de l'Arabe. Cette paresse et indiscipline fait de l'Arabe l'ennemi de l'industrie et de l'agriculture (Lecours Grandmaison, 2005, p. 35). Cette discipline renvoie, comme le souligne Thompson, à une modification d'une conception et d'un rapport au temps en fonction de l'idée de croissance et de progrès qui nécessite une discipline au travail par le respect des horaires (Thompson, 2004). L'Arabe est opposé à l'homme occidental rationnel. Il est dépeint comme un être fainéant, réfractaire au progrès, qui n'éprouve aucun désir d'améliorer ses mœurs, autrement dit, un être incapable de s'ériger au-dessus de sa condition, voué à l'immobilisme justifiant ainsi les politiques coloniales et le peuplement, par exemple, de l'Algérie (Lecours Grandmaison, 2005, p. 29-40).

le travail forcé ou le travail libre avec contrat. Le travail était considéré comme une condition *sine qua non* du progrès. (Frémeaux, 2002, p. 152-161).

c) L'éducation

L'éducation joue un rôle important dans la diffusion de la culture européenne, notamment dans l'intégration des populations colonisées au mode de vie européen. Mode de vie qui est en soi, une structuration bien spécifique des temps sociaux, où le travail prend une place importante et joue un rôle capital dans l'organisation des diverses activités des sociétés européennes. Comme l'a souligné E.P. Thompson, l'école est une institution non industrielle qui est apparue en Europe à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle pour inculquer chez les populations européennes le principe de la gestion du temps. À l'école, le temps règle la discipline, discipline nécessaire afin de sensibiliser la jeunesse à l'habitude du travail (Thompson, 2004, p. 69). En contexte colonial, nous pouvons distinguer deux types d'enseignement dans la plupart des possessions anglaises et françaises : un enseignement pour les élites et un enseignement populaire (Frémeaux, 2002, p. 239-240). L'objectif de ces politiques éducatives peut être compris comme un moyen de rendre les populations conquises plus efficaces dans le travail et plus aptes à fonctionner dans un système qui implique une autre rationalité. Cette éducation passe par l'apprentissage de la discipline nécessaire à une exploitation rationnelle et optimale des ressources afin de permettre le bon fonctionnement des institutions coloniales.

En effet, Frémeaux souligne que le premier type d'enseignement consiste à éduquer les élites locales afin qu'elles constituent une main-d'œuvre bien formée dans la langue du colonisateur. Cette éducation est nécessaire au bon fonctionnement d'une administration de plus en plus complexe (Frémeaux, 2002, p. 244). Ce type d'enseignement moderne et supérieur est très dispendieux et accessible seulement au milieu favorisé. Il est en soi, comme le souligne Frémeaux, une voie d'accès au pouvoir. De son côté, l'enseignement populaire basé sur le modèle de l'éducation primaire en Europe ne touche qu'une partie infime de la population. L'objectif de cet enseignement de base consiste à produire des petits employés

pour l'administration et les entreprises ainsi d'augmenter l'efficacité des travailleurs des villes et des champs (Frémeaux, 2002, p. 239-240).

3.3 COLONIALISME ET RUPTURES HISTORICO-TEMPORELLES DANS LE MONDE ARABO- MUSULMAN

Nous pouvons conclure que l'un des objectifs du colonialisme est de soumettre les nations qu'il domine à une conception rationnelle et utilitaire du temps afin de réorganiser leur quotidien. Ceci permettra de garantir une meilleure exploitation des ressources locales au profit des métropoles. Dans le cas des sociétés arabes, l'introduction de ce temps européen par l'imposition d'une organisation instrumentale des rapports sociaux eut pour conséquence la rupture de deux composantes importantes de la mémoire et de l'identité collective : la continuité historique et l'ordre du temps.

3.3.1 LA RUPTURE HISTORIQUE ET POLITIQUE : LA CHUTE DU CALIFAT

Le premier effet de la colonisation a été la destruction de la continuité historique des peuples conquis. L'histoire moderne des Arabes a été court-circuitée par le phénomène colonial. La chute du Califat est un élément important de cette rupture historique. Depuis la mort du Prophète, cette institution symbolisait l'autorité politique légitime. Cette autorité politique est également le moteur de l'évolution historique puisqu'elle oriente les buts et les orientations générales des sociétés arabes. Comme le souligne Ibn Khaldoun : « (...) les conditions et les coutumes changent parce que les usages de chaque race suivent ceux du pouvoir établi. Comme le dit le proverbe : les gens ont la religion de leur roi » (Ibn Khaldoun, 1997, p. 43).

a) Le Califat dans l'histoire

Le Calife est le détenteur du pouvoir suprême. Il assure la direction des affaires temporelles et spirituelles de la communauté (Abderraziq, 1994, p. 54). Pour Ibn Khaldoun (1332-1406), l'un des premiers théoriciens de l'histoire des civilisations :

Le Califat consiste à diriger l'ensemble de la communauté suivant les dispositions légales (Shar'), en vue de son salut dans l'au-delà et des intérêts temporels qui s'y rapportent, car les affaires de ce monde sont considérées, suivant la loi (Sharia), en rapport avec la perspective de l'au-delà. Le Califat est en vérité un intérim de l'auteur de la loi sacrée, visant à sauvegarder la religion et à la mettre en application dans la gestion de la vie terrestre (Ibn Khaldoun, 1997, p. 290).

Selon cet auteur, le Califat n'a été réalisé dans son vrai sens que durant la période des Califes dits « Rashidoûn »¹⁷ (Ibn Khaldoun, 1997, p.411-412). Dès la défaite de Ali, le quatrième calife, le pouvoir s'est vite transformé en royauté où l'esprit de corps des Arabes continuait à gérer les relations entre les membres de leur communauté. Durant toute l'histoire arabo-musulmane, la légitimité du Calife a toujours été contestée (Abderraziq, 1994, p. 73). La réflexion sur le Califat s'est toujours inscrite dans le cadre de luttes pour le pouvoir (Rosenthal, 1958). Par exemple, la rédaction de l'œuvre d'al-Mawardi (mort en 1058), *Ordonnance pour le gouvernement*, fut écrite à la demande du Calife abbasside de l'époque pour reprendre le pouvoir effectif des mains des Buwayhides.¹⁸ Thoraval ajoute que ce livre a été écrit pour consolider le pouvoir central de Bagdad dont l'autorité temporelle était affaiblie par des révoltes militaires et des dissensions internes. L'objectif était de rappeler aux musulmans les prérogatives califales sanctionnées par la loi religieuse (Thoraval, 1997, p. 577). Dans un contexte plus contemporain, Rachid Rida, une référence de l'islamisme salafiste, effectua le même exercice. Il rédigea en 1922, *Le Califat ou l'Imamat suprême*, au lendemain de la proclamation par la Grande Assemblée nationale turque de l'abolition complète du Califat (Laoust, 1937, p.3). Reprenant les idées de al-Mawardi, l'objectif de Rida est de convaincre l'opinion publique musulmane de réinstaurer cette institution et d'assurer sa survie.

¹⁷ Cette période qui s'étend de 632 à 661 a connu quatre califes (Abou Bakr, Omar, Uthman, Ali). Ils représentent chacun un clan de la tribu des Quraysh. Ces Califes sont perçus dans l'imaginaire arabo-musulman comme un symbole de piété et de justice (Amdoudi, 1993). Les salafistes voient dans leur règne l'âge d'or de l'Islam (Thoraval, 2001, p.59). Toutefois, trois califes sur quatre furent assassinés suite à d'interminables querelles sur la transmission du pouvoir depuis la mort du Prophète. Nous pouvons remarquer à travers la généalogie du Prophète que jusqu'à la chute du Califat de Bagdad aux Ottomans, le Califat avait toujours été entre les mains des membres la tribu de Quraysh.

¹⁸ Dynastie gouvernée par l'Iran islamisé avant la conquête des Turcs au XI^e siècle. Les Buwayhides profitent des rivalités autour du Califat de Bagdad pour établir une tutelle sur les Abbasides qui dura cent dix ans. Le Califat abbasside est maintenu pour des raisons politiques mais les Buwayhides gouvernent en confiant l'administration à leurs vizirs (Encyclopedia Universalis, 1997, p. 185).

Contrairement à Rachid Rida, Ali Abderazziq ne croyait pas à la légitimité du Califat. Selon lui, le Califat fut d'abord fondé sur la force répressive et matérielle. Combiné à une rationalisation religieuse, cela offre un moyen de réprimer toute tentative de contestation de la fonction califale (Abderazziq, 1994, p. 77-78). Cette fonction était assurée par l'establishment religieux. Ali Abderraziq démontre dans *L'Islam et les fondements du pouvoir*, qu'il existe un décalage entre l'idéal de la théorisation politique du Califat et sa réalité historique. La religion a toujours été amenée à la politique pour lui servir de source de légitimation d'une manière qu'il est difficile de dissocier en Islam, la religion de la politique.

En étudiant l'histoire arabo-musulmane, nous pouvons constater que le Califat n'est point d'une structure unifiée. Depuis 750 apr. J.-C. est apparue une multitude de Califats appartenant à diverses dynasties (Encyclopedia Universalis, 1997, p. 872-873). Ils furent ensuite plus ou moins soumis aux Ottomans suite à la prise de Constantinople en 1453. Le Califat a géré les relations politiques des musulmans depuis la mort du Prophète en 633 jusqu'à son abolition par Mustapha Kemal Attaturk (1881-1938) en 1924. Le phénomène de l'impérialisme colonial a préparé le terrain vers l'abolition du Califat à trois niveaux. Premièrement, la décomposition matérielle et géographique de l'Empire ottoman a commencé bien avant l'ingérence des Européens. Diverses régions de l'Empire avaient une certaine autonomie politique face à la Sublime porte, mais ils reconnaissaient un lien symbolique religieux avec l'institution califale dont le siège était à Istanbul. L'intervention directe du colonisateur européen a consacré l'effritement de l'Empire ottoman et a rompu définitivement ce lien symbolique. Deuxièmement, l'arrivée des Européens a permis aux sujets musulmans de découvrir une organisation politique qui a été élaborée dans un autre espace-temps. Cette découverte, les a rendu conscients que le système politique incarné par l'institution califale appartenait à un autre espace-temps et qu'il était est totalement dépassé et incompatible avec l'évolution des sociétés modernes. Troisièmement, le colonisateur a amené avec lui le modèle de l'État-nation. Ce modèle a contribué à éveiller des revendications nationalistes chez les peuples qui vivaient sous domination turque depuis des siècles. La découverte du modèle de l'État-nation a transformé le rapport entre les Turcs et les autres ethnies qui leur étaient soumises. Ce lien cessait d'être perçu comme une forme

d'association religieuse, mais apparaissait comme une forme de soumission à une force étrangère.

b) L'aspect historique et symbolique du Califat

Sur le plan historique, la chute du Califat consacre l'avènement de l'État moderne et l'effondrement des structures politiques traditionnelles. La légitimité n'est plus issue des codes traditionnels et religieux, mais d'une organisation rationnelle des rapports sociaux. Le mot calife vient en arabe de la racine *Khalafa* qui signifie prendre la relève. Le Califat a donc par définition, une dimension temporelle et historique. Il est le remplacement d'un individu dû à son absence, à sa mort ou à son incapacité (Abderraziq, 1994, p. 53-54). Le Calife, selon Ibn Khaldoun est le vicaire du Prophète (Ibn Khaldoun, 1997, p. 290). Il conserve ainsi, vif à la mémoire des musulmans, les réalisations de ce dernier. Pour certains auteurs, sa fonction a été instituée afin de prolonger l'œuvre du Prophète (Abderraziq, 1994, p. 54). Le Calife symbolise un lien direct avec l'histoire originelle et l'aspect éternel de la prophétie. Dans les sociétés traditionnelles et tribales, le chef est la jonction directe entre les différents clans. Il transmet la parole des anciens aux vivants et vice versa (Balandier, 2004, p.118). Dans ce contexte, le Califat symbolise l'unification des musulmans en une umma ou en une communauté de solidarité. L'aspect sacré du pouvoir du Calife et le lien privilégié qu'il a avec le Prophète, unissent les sujets au souverain, à un point tel qu'au fil du temps, le Calife qui est le vicaire de l'apôtre de Dieu, devient le vicaire de Dieu lui-même (Abderraziq, 1994, p. 149).

Conséquemment, par l'abolition du Califat, les Arabes perdent non seulement la référence institutionnelle, qui dans l'histoire a organisé la vie politique depuis la mort du Prophète, mais également le symbole de l'unification des musulmans en une umma et le symbole institutionnalisé d'un lien direct avec le Prophète. Ce processus d'institutionnalisation fut à l'origine un moyen d'assurer dans le temps la continuité de l'idéal prophétique. L'une des premières fonctions du Calife est de « conserver la religion selon des principes établis sur lesquels sont tombés d'accord les Anciens de la communauté (ijma)¹⁹. » (Al-Marwardi, cité

¹⁹ Signifie consensus

dans Gardet 1976, p. 155). Par leurs structures sociales, les sociétés arabes, ont tendance à être des sociétés tournées vers le passé, donc conservatrices. Ce passé, par la répétition des modèles des ancêtres, justifie les usages du présent. Dans ce contexte, la chute du Califat symbolise une rupture au niveau de la continuité historique de ces sociétés. Dorénavant, l'espace politique est structuré à partir d'un modèle d'État qui n'est pas le fruit d'un processus historique interne, mais le résultat de l'imitation d'une expérience et d'une histoire qui s'est déroulée à une autre époque, sur un autre territoire et qui répondait aux besoins des sociétés européennes et non pas aux besoins de la société arabo-musulmane.

L'incorporation des modèles européens dans le monde arabe s'inscrit dans un processus de réforme et provoque une modification des structures politiques et économiques. Les réformes ou les *tanzimats* entreprises entre 1840-1870, d'abord par l'Empire ottoman, eurent des échos dans diverses régions du monde arabe comme en Égypte et en Tunisie. Elles étaient inspirées des puissances européennes et fondées sur de nouvelles pratiques politiques comme moyen pour résister à l'impérialisme européen et rétablir le rapport de force. Selon Thoraval ces réformes étaient mises sur pied souvent au profit des appétits commerciaux européens (Thoraval, 2001, p. 109). Cela a pour conséquence d'amener de nouvelles façons de gérer le temps, les ressources et l'espace. Cela donne lieu également, selon Burhan Ghalioun, à une nouvelle division du travail et à une différenciation des classes, crée de nouveaux besoins, un nouveau mode de domination et de coercition en rupture avec les modes traditionnels d'organisation sociale (Ghalioun, 1991, p.59).

3.3.2 LA RUPTURE DANS L'ORDRE DU TEMPS ARABO-MUSULMAN

À cette rupture historique, symbolisée par la chute du Califat et l'avènement de l'État moderne, s'ajoute une rupture dans l'ordre du temps. L'ordre du temps se définit à deux niveaux. Au premier niveau, il désigne la façon selon laquelle les activités quotidiennes se succèdent. Au deuxième niveau, il désigne la façon dont les journées, les années et les événements défilent à partir d'un point de référence historique précis. Avec l'arrivée du colonisateur européen, une nouvelle manière d'organiser le temps est introduite dans les sociétés arabes. Ainsi coexistent deux ordres du temps pour organiser une seule société. Deux

ordres du temps, associés à différents groupes sociaux. Chacun d'eux s'inscrit dans un cadre symbolique plus large qui révèle les normes et les valeurs auxquelles chacun de ces groupes accorde de l'importance. Comme le souligne Jacques Attali : « À chaque représentation du temps correspond ainsi un pouvoir spécifique qui autorise certains actes à certaines dates, qui organise la communication entre les individus par le synchronisme de leurs comportements » (Attali, 1982, p. 257).

Bien avant la mainmise coloniale, le temps de l'Europe s'impose progressivement au monde arabe et le force à s'y adapter. L'appropriation de ce temps se fait par un lent processus de réforme. En effet, l'intensité de l'activité commerciale avec les Européens contraint les pays musulmans à la frontière de l'Europe à réformer leur calendrier afin de mieux coordonner les échanges avec leurs voisins. Conséquemment, en 1676, la Sublime porte adopte le calendrier financier ottoman. Le premier mois correspondait à mars du calendrier Julien et le dernier mois correspondait à février qui avait 28 ou 29 jours dans le calendrier Julien. Ainsi, les différentes longueurs des mois entre les deux calendriers amenaient des confusions dans le calcul des années, si bien que ce calendrier fut rectifié en 1840 (Richards, 2000, p. 235). L'objectif de ces réformes consiste à s'aligner sur le temps européen. Elles démontrent une conscience et une volonté de rattraper le retard politique, économique, social et technologique sur l'Europe. Il faut dire que ce retard fragilisait la position des Ottomans et de leurs provinces face aux intentions hégémoniques européennes.

Jusqu'aux réformes entreprises par l'Empire ottoman et les potentats locaux vers le milieu du XIX^e siècle, le calendrier hégirien rythmait dans un sens large les activités politiques, économiques, culturelles et religieuses des sociétés arabes à majorité musulmane. Certes chaque minorité religieuse avait son propre calendrier. Celui-ci rythmait seulement sa vie religieuse (Luthi, 1998, p.198-199). Les processus de réformes dans la plupart des pays musulmans vont faire que la vie civile va être réglée par le calendrier grégorien et la vie religieuse par le calendrier hégirien.

Avec le fait colonial s'impose un autre calendrier qui part d'un autre point de référence historique (la naissance du Christ) et qui a conséquemment un autre système de datation et

de classement des faits. Ce calendrier s'impose au monde arabe par les échanges commerciaux et l'imposition des institutions administratives européennes. Ainsi, les divers peuples arabes sont forcés de vivre dans une double temporalité, la leur et celle du colonisateur. Les faits et les événements sont classés à la fois selon le calendrier musulman et selon le calendrier grégorien. L'histoire du monde arabe est réécrite en fonction de ce calendrier puisque les événements trouvent leur équivalent dans le système de datation grégorien. L'hégire du prophète ne correspond plus seulement au point zéro, mais à l'an 622 apr. J.-C. Dans les milieux urbains, certaines couches sociales, surtout les élites politiques, la bourgeoisie commerciale et financière, sont forcées d'adapter leur mode de vie en fonction des rythmes européens. Cette transformation est pour eux indispensable pour maintenir leur position sociale et pour s'intégrer dans le système et les circuits économiques imposés par l'étranger, qui sont réglés par le calendrier grégorien et le temps social européen (moderne). Elles adoptent ainsi une temporalité moderne. Par contre, d'autres couches sociales, surtout l'élite religieuse, demeurent dans une temporalité traditionnelle et se réfèrent aux codes religieux et sociaux anciens afin de déterminer la position du musulman dans la communauté et les rapports entre ses membres. De Bourgoing soutient que chaque calendrier fournit un *lien symbolique* entre les membres de la communauté qui l'adopte (De Bourgoing, 2000, p. 14). Nous pouvons déduire de cette affirmation que l'introduction du calendrier grégorien dans la vie politique, sociale et économique des sociétés arabes a affecté le lien symbolique entre les membres de la communauté arabo-musulmane. D'un autre côté, les milieux ruraux n'avaient pas besoin de s'adapter au nouveau calendrier grégorien puisque leurs activités économiques sont rythmées selon un calendrier solaire qui est nécessaire pour l'agriculture. Au fil du temps, les nécessités liées à la vie agricole ont fait que le calendrier religieux s'est adapté au calendrier solaire. Nous pouvons conclure que l'intensité de cette rupture est vécue de manière moins conflictuelle dans les milieux ruraux.

L'introduction du calendrier grégorien fait partie d'un ensemble de réformes qui a exclu les élites traditionnelles de l'édification de l'État moderne arabe (Schölch, 1979, Delanoue, 1986, Roussillon, 1986). La structure de l'État et les élites politiques, commerciales et financières qui lui sont attachées sont perçues comme des symboles associés au temps européen. En réaction à cette transformation, le temps devient un enjeu de lutte symbolique et

politique chez les élites traditionnelles dont la position sociale et les intérêts étaient menacés par l'introduction d'un autre ordre social et d'un autre mode de légitimation de l'État.

a) La modernisation de l'État et l'exclusion des élites traditionnelles : le cas de l'Égypte

Le processus de réformes amorcé par le gouvernement d'Istanbul s'étendit également aux provinces ottomanes. L'Égypte des Khédives²⁰ sous Mohammad Ali²¹, entama également une modernisation de ses institutions politiques par l'introduction des principes européens de gestion de l'État. Mohammad Ali engagea d'importants travaux d'infrastructure, tels que des routes et des canaux. Il fit du pays l'un des principaux producteurs mondiaux de coton (Marsot, 1984). Il mit en œuvre d'importantes réformes sociales et instaura des écoles modernes afin de créer une élite d'intellectuels uniquement au service de ce nouvel État (Delanoue, 1986, p. 24). Toutefois, les applications des termes du traité anglo-ottoman de 1838 mirent fin à cette expérience de modernisation de Mohammad Ali (Schölch, 1979, p. 178).

L'usage du calendrier grégorien dans l'administration des affaires civiles égyptiennes fut introduit par le petit-fils de ce dernier, Ismail en 1876 (Luthi, 1998, p.199). En fait, l'adoption de ce calendrier est davantage d'ordre pratique que symbolique. Premièrement, il élimine la confusion qui régnait dans les finances égyptiennes due à la coexistence du calendrier musulman avec les calendriers juif, julien (orthodoxe) et solaire (copte) adoptés par les minorités (Luthi, 1998, p. 198-199). Deuxièmement, l'adoption de ce calendrier s'inscrit dans un processus plus large d'harmonisation des structures égyptiennes avec le fonctionnement des institutions européennes. Selon Delanoue, l'introduction de la rationalité dans l'art de gouverner se manifeste par l'unification des structures, que ce soit au niveau des statuts, des règles juridiques, de la division de l'espace administratif ou du temps (Delanoue, 1986, p. 22).

²⁰ Vice-rois du Sultan d'Istanbul qui dirigèrent l'Égypte de 1867 à 1917.

²¹ Vice-roi nommé par Istanbul qui dirigea l'Égypte de 1805 à 1848. Il est considéré comme le fondateur de l'Égypte moderne.

En effet, Schölch souligne que la menace coloniale a forcé l'Égypte à s'intégrer dans le système économique mondial et à s'ouvrir à la pénétration culturelle de l'Europe. Avec cette ouverture forcée s'opère une sécularisation et une européanisation des structures administratives, commerciales, civiles et pénales égyptiennes surtout sous les règnes des Khédives Said et Ismail. Cette modification de l'espace politique et économique entraîne conséquemment l'apparition d'une nouvelle bourgeoisie commerciale, financière, agraire (Schölch, 1979, p.179) et d'une nouvelle élite intellectuelle au service de l'État :

(...) ces serviteurs de l'État moderne (...) définissent l'idée d'une patrie égyptienne moderne, civilisée et civilisatrice, étant entendu qu'il s'agit de la civilisation qui vient d'Europe, des lumières, des sciences, de l'industrie, de la raison, du progrès, du bonheur (...) (Delanoue, 1986, p. 24).

Ces idées sont à la base du mouvement moderniste arabe. L'élite politique quant à elle se considère comme européanisée, c'est-à-dire qu'elle adopte une partie du système culturel européen et de facto, son temps social. Comme le souligne Schölch :

A large part of the inner circle of the ruling class was or regarded themselves as Europeanized, many of them had been educated or had traveled in Europe. Therefore, these notions (progress, civilization and culture) meant for them above all aspiration for the cultural, scientific, material, and military achievements of the European bourgeoisie of their time which was heading for a first climax of its euphoric self-consciousness. These notions were adopted largely uncritically and unreflected (Schölch, 1979, p. 181).

À la base de l'édification de l'État moderne égyptien, nous constatons une volonté d'intégrer l'Égypte dans le temps européen ou de l'européaniser. « Mon pays n'est plus de l'Afrique, nous faisons partie de l'Europe actuellement » déclare en août 1878 le Khédivé Ismail (Cité dans Schölch, 1979, p. 182). L'État impose ainsi le rythme moderne par une organisation de la vie civile sur le mode européen. De plus, les différentes politiques de réformes étaient élaborées en fonction de ce modèle européen. Comme l'affirme le Khédivé Ismail : « Je veux vous confirmer ma ferme détermination de mettre les règles de notre administration en harmonie avec les principes qui régissent les administrations en Europe. » (Cité dans Schölch, 1979, p. 182).

Thus the expanding capitalist societies of Europe, the European bourgeoisie, found and fostered a broad collaborating elite in Egypt which guaranteed the smooth functioning of the economy within the world market, especially the orientation of the production and infrastructures towards the needs of the industrializing centre (Schölch, 1979, p. 182).

Nous pouvons constater que depuis le règne de Mohammed Ali, l'avènement de l'État moderne égyptien répond davantage aux besoins de la bourgeoisie commerciale et financière (tant locale qu'européenne). Il exclut les élites traditionnelles du processus de légitimation de l'État (Schölch, 1979, Delanoue, 1986, Roussillon, 1986).

(...) dans l'État nouveau, les carrières qui procurent influence et argent sont désormais fermées aux produits des mosquées, que leurs ignorances des savoirs, des techniques et des langues modernes disqualifient. On leur abandonne la direction morale du peuple (...) (Delanoue, 1986, p. 25).

Jusqu'à la venue des Européens, l'Égypte était une province ottomane dont l'autorité politique, les fonctions militaires et les tâches gouvernementales étaient assurées par des étrangers originaires de diverses provinces ottomanes. Cette organisation excluait les populations locales du processus politique et les cantonnait selon Raymond, essentiellement à une fonction économique (artisanat, commerce, agriculture) (Raymond, 1979, p. 122). Entre ces deux ordres se retrouvait l'establishment religieux représenté par les ulémas qui jouaient le rôle d'intercesseur. Selon Raymond : « En usant de critères assez larges, on peut considérer que cet ordre comprenait le personnel de judicature, le monde d'Al-Azhar et des grandes madrasas (y compris les étudiants), mais aussi sans doute les dignitaires des ordres mystiques (turuq) et les araf ». (Raymond, 1979, p. 123). Le rôle des ulémas était de fournir une caution religieuse et intellectuelle à l'État. Ils jouaient le rôle d'intermédiaire entre les gouvernants et les sujets. Toujours selon Raymond : « L'intervention des ulémas dans la vie politique était un phénomène normal dans la société islamique : porte-parole de l'opinion publique indigène avec laquelle ils avaient d'étroits contacts, ils jouissaient auprès des autorités d'un grand prestige » (Raymond, 1979, p. 135). Pour Delanoue, les ulémas assument également l'enseignement de la religion et de la Sharia qui était considéré du point de vue de l'État comme une tâche ressortissant au maintien de l'ordre (Delanoue, 1986, p. 21). Parallèlement à cette importance politique, ils jouaient un rôle économique important, bien que leur

situation matérielle soit diverse (Raymond, 1979, p. 136-138). Autrement dit, la place des ulémas et la légitimation religieuse étaient à la base même de l'ordre social égyptien. Ordre qui fut renversé par la venue de l'Occident. Selon Delanoue, sous le règne de Mohammed Ali, les intellectuels produits par les mosquées furent peu intégrés au service de l'État moderne. Les ulémas se retrouvèrent politiquement et économiquement affaiblis (Delanoue, 1986, p. 25).

Delanoue fait le constat qu'à la même époque, les effectifs de Al-Azhar se gonflent du fait que les étudiants sont exemptés du service militaire. Il souligne également qu'à cette époque s'installe en Égypte une scission entre deux cultures : la culture moderne qui remet en question la tradition et la culture azharienne (traditionnelle) qui critique les fondements de la modernité (Delanoue, 1986, p. 25). Chacun des représentants de ces deux tendances adopte une relation au temps et préconise sur le plan idéologique un mode de structuration de celui-ci. Cela répond à un besoin de garantir leurs intérêts, de maintenir leur position sociale et surtout de contrôler le quotidien. Ils ne font également pas appel aux mêmes modèles et références historiques afin d'organiser la vie en société.

3.4 CONCLUSION

Les réformes entreprises par les provinces ottomanes ainsi que la volonté des Européens de structurer le temps des Arabes ont eu pour conséquence de rompre la continuité historique des peuples arabes et leur ordre du temps. Pour les élites traditionnelles, l'État moderne devient non seulement un symbole d'oppression, mais de l'imposition d'un temps en rupture avec les rythmes traditionnels et religieux. Cette volonté des dirigeants de ne pas intégrer les élites traditionnelles dans le cercle de l'élite dirigeante entraînera progressivement des mouvements de contestation (Schölch, 1979, p.183). La position des élites traditionnelles était garantie par le maintien de la tradition et de la religion comme critère organisant les rapports sociaux. En réaction à ces réformes apparaîtra le réformisme musulman à la base des mouvements salafistes contemporains. Il se positionnera à l'opposé du courant moderniste fortement influencé par le modèle européen. C'est ainsi que le temps devient un enjeu de

luttres symboliques et politiques puisque celui-ci symbolise un ordre social plus juste inspiré du divin. En fait, cela répond aux aspirations d'un groupe social écarté du pouvoir. Par conséquent, pour eux, l'organisation de la vie quotidienne doit rendre grâce à Dieu par un retour au Salaf, c'est-à-dire que la valeur du divin doit imprégner toutes les activités sociales et même l'espace dans l'objectif d'acquérir le pouvoir politique.

Nous allons dans la partie qui suit aborder l'imaginaire islamiste en observant sur le plan discursif en quoi la structuration du temps est un enjeu de luttres politiques et symboliques. Le rapport que les mouvements islamistes entretiennent au temps permet de définir un modèle et un projet de société basé sur une structuration bien spécifique de celui-ci.

I have been prompted to write by what I have observed in the attitude of the Muslim forebears in the early centuries of Islam – and those were the Golden centuries – an attitude which displays a rigorous frugality over their Time²² which surpasses the tight-fistedness of their successors over money and property; a passionate parsimony over Time, whose harvest was useful knowledge, excellent deeds, blessed jihad, manifest conquests and a civilization which is lofty and deeply-rooted (al-Qaradawi, 2000, p.5).

CHAPITRE 4

LE TEMPS COMME ENJEU DE LUTTES SYMBOLIQUES ET POLITIQUES DANS LE DISCOURS ISLAMISTE

4.1 INTRODUCTION

À la lecture de la citation placée en exergue de ce chapitre, nous pouvons affirmer que l'attitude envers le temps et ses modalités de gestion sont manifestement comprises chez cet auteur comme étant représentatives d'un ordre social. Ainsi, s'opposent deux ordres sociaux, basés sur deux façons différentes de gérer et structurer son temps. L'un est basé sur la religion, où l'on doit orienter l'action vers des préoccupations spirituelles (spiritualisme). L'autre est désacralisé, où les préoccupations terrestres définissent une certaine base de l'organisation sociale (matérialisme). Afin de démontrer en quoi, au niveau du discours, le temps est un enjeu de luttes politiques et symboliques, nous allons utiliser certains écrits de Hassan al-Banna, Sayyid Qutb et Youssouf al-Qaradawi, trois figures importantes de l'islamisme contemporain. Le temps dans les textes que nous avons sélectionnés n'est pas explicitement le sujet d'un écrit, sauf pour al-Qaradawi qui consacre un ouvrage à ce thème.

²² Il est intéressant de noter que dans ce texte de al-Qaradawi, le mot « time » est toujours indiqué en majuscule. Le fait est simplement que, pour cet auteur, le temps est un cadeau que Dieu a donné à l'être humain. Le musulman a des devoirs envers lui comme envers Dieu.

Toutefois à l'aide de la grille précédemment définie (tableau 1) nous pouvons établir un rapport conservateur au temps et de ce fait, un mode de structuration symbolique qui s'oppose à une conception moderne de celui-ci. Dans le discours islamiste, le temps a davantage un statut de symbole qu'il faut s'approprier au prix d'une lutte pour le pouvoir politique. L'objectif consiste à imposer un autre ordre social afin que le lien religieux de nouveau unisse symboliquement l'ensemble de la population autour de l'establishment religieux. Pour mobiliser la population autour d'un projet de société, les islamistes font appel à une lecture de l'histoire totalement à l'opposé de ce que nous avons illustré au chapitre 2. Cette histoire est en totale rupture avec la période précédant l'avènement de l'Islam. Nous allons en premier lieu aborder la conception et le rapport à l'histoire dans la pensée islamiste. Nous verrons de ce fait le lien qui existe entre le rapport au passé et les modèles sociaux que les islamistes proposent afin d'organiser le présent.

4.2 LE RAPPORT AU PASSÉ

À la lumière d'une lutte pour le contrôle du temps, l'interprétation de l'Histoire devient également un sujet de débat. L'histoire est un bassin de représentations, de significations et d'événements qui justifient l'adoption de modèles sociaux. Ils varient selon l'angle sous lequel cette histoire est interprétée.

Selon Abdallah Laroui, dans sa conception moderne, l'Histoire réfère à deux notions. Elle est, d'une part, la somme objective des événements passés et, d'autre part, la manière dont les événements sont étudiés, liés puis racontés. (Laroui, 1978, p. 22). Laroui propose une autre définition qui intègre l'Histoire dans la vie collective d'une société. L'auteur opère le lien entre l'étude de l'histoire et *l'attitude générale* d'une société par rapport à l'ensemble des faits vécus. L'Histoire est la place qu'une société « réserve au passé dans la perspective de son présent et son futur, donc de son action » (Laroui, 1978, p. 22). L'attitude générale des Arabes, selon Constantine K. Zurayq, est tournée vers le passé. Ils ont développé une auto-

satisfaction historique²³ c'est-à-dire qu'ils se complaisent dans leur passé (Zurayq, 1994i, p. 160). En fait, l'histoire telle qu'interprétée par les Arabes est limitée et compartimentée. Elle n'est pas une suite continue d'événements et de rapports avec d'autres civilisations. Par conséquent, pour Zurayk, cette histoire est un fardeau, conséquence de cette attraction vers le passé.

Notre histoire est un lourd fardeau. Elle nous fascine et nous enferme dans les frontières de son imaginaire. Beaucoup de gens vivent dans leur propre histoire. Ils ne cessent de revivre le passé avec nostalgie et ne trouvent aucune satisfaction qu'en le reproduisant (...) Ils sont les esclaves de ce passé. Ils ne peuvent pas s'en émanciper pour se tourner vers un intérêt sérieux et productif pour régler les problèmes du présent (Zurayk, 1994i, p. 160). Traduction libre de l'arabe.

Pour cet auteur, la pensée arabe, notamment la pensée islamiste, est sous l'emprise de la magie du passé (Zurayk, 1994i, p. 163) conséquence d'une structure de la mémoire basée sur une conception traditionnelle des rapports sociaux.

4.2.1 HISTOIRE ET MÉMOIRE DANS LES SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES

Pour Jacques Le Goff : « (La) mémoire, propriété de conservation de certaines informations, renvoie d'abord à un ensemble de fonctions psychiques grâce auxquelles l'homme peut actualiser des impressions ou des informations passées qu'il se représente comme passées » (Le Goff, 1988, p. 105). Afin de se situer dans un groupe et d'évoquer le passé, un homme, selon Maurice Halbwachs, « a souvent besoin de faire appel aux souvenirs des autres. Il se rapporte à des points de repère qui existent hors de lui et qui sont fixés par la société »

²³ Pour Zurayk, « Cette auto-satisfaction historique se manifeste d'une manière intellectuelle ou d'une manière pratique. Par intellectuelle, nous voulons dire la persistance de manières de pensée qui poussent l'individu ou la communauté sous l'impulsion des résidus de l'histoire et de ses accumulations à concevoir le présent et l'avenir à travers des cadres de pensée, des valeurs qui relèvent du passé sans prendre en considération le changement des circonstances. C'est comme si l'individu vivait en apparence dans une génération et réellement dans une autre. Il mange, s'habille, il se meut, travaille dans l'ère de l'électricité, mais il pense et se comporte sous l'impulsion des forces qui appartiennent à des générations passées. Il arrive parfois que la vie intérieure du même individu soit divisée en deux. Il pense et travaille d'une manière moderne dans certaines parties de sa personnalité et il se comporte selon des impulsions passées dans les autres parties. » (Zurayk, 1994i, p. 161). Traduction libre de l'arabe.

(Halbwachs, 1976, p.98).²⁴ Dans les sociétés de type traditionnel, plus particulièrement celles de culture orale, la mémoire collective se cristallise autour de l'historicisation des mythes d'origine, c'est-à-dire qu'elle donne un fondement d'allure historique à l'existence des familles ou des ethnies. (Le Goff, 1988, p. 111). Ce mythe joue un rôle important afin de maintenir la cohésion sociale d'un groupe. Il est ainsi maintenu à la mémoire par la pratique des rites qui lui sont associés. Pour Le Goff, dans les sociétés orales, la mémoire collective s'ordonne selon trois grands axes : « (...) l'identité collective du groupe se fonde sur des mythes d'origine²⁵, le prestige des familles dominantes s'exprime par les généalogies et le savoir technique se transmet par des formules pratiques fortement pénétrées de magie religieuse » (Le Goff, 1988, p. 115). Ce mode oral d'acquisition de la connaissance et de transmission de la mémoire sera à la base du développement de la discipline historique en Islam.

4.2.2 LA DISCIPLINE HISTORIQUE EN ISLAM

Selon, Abdallah Laroui, l'histoire musulmane s'est développée à partir de deux composantes, l'une religieuse et l'autre politique. Premièrement, comme les autres connaissances en Islam, l'Histoire est avant tout une science auxiliaire à la connaissance religieuse, dont la méthode tire ses racines de la période préislamique. Le récit historique préislamique, essentiellement fondé sur le témoignage, a pour but d'identifier le statut juridique d'un individu ou d'un groupe et d'assurer la cohésion de la tribu par la glorification des ancêtres. Cette méthode liée au témoignage est le fondement de la religion islamique pour en transmettre le message et en assurer la véracité. Dans une culture orale, le témoignage servira d'élément de preuve de la révélation et validera l'authenticité des Hadiths. Cette méthode sera à la base du récit historique (Laroui, 1978, p.25). La politique communautaire est la deuxième composante de l'Histoire. Cette histoire a des visées unificatrices. Dès l'avènement du Califat dynastique

²⁴ Le calendrier est un outil important qui structure tant la vie individuelle que la vie collective. Il fixe à partir d'un événement fondateur (aspect historique) les repères temporels rythmant le temps à partir desquels par la suite, se structurent, s'agencent et se hiérarchisent les temps sociaux.

²⁵ Ce mode de fonctionnement est exactement le mode de construction du discours islamiste. Ce discours se construit sur une mythification des origines. Les islamistes prétendent que le retour à ces origines est, d'une part, le seul Salut de la communauté musulmane moderne et, d'autre part, le garant de sa cohésion ou de son unité.

omeyyade, l'empire va connaître de multiples luttes entre divers groupes, exacerbées par le schisme religieux. L'État abbasside, héritier de ces luttes intégrera ces groupes à partir d'un récit historique qui lie les gestes du Prophète à la gloire et l'ancienneté de chaque groupe. Elle aura pour fonction d'unir les divers groupes et de leur donner « la possibilité de ressusciter la gloire de ses ancêtres sans pour cela dénier à d'autres groupes cette même satisfaction. » (Laroui, 1978, p. 26).

Bien qu'il existe une certaine philosophie de l'histoire comme chez Ibn Khaldoun, cette tendance, selon Laroui, est marginale et n'est pas le reflet de la société (Laroui, 1978, p. 33). Nous allons, dans cette partie, aborder l'histoire dans sa conception religieuse, puisque la religion est le cadre dans lequel s'inscrit d'abord la discipline historique.

L'historiographie musulmane est composée d'un noyau qui est la vie du Prophète. À partir de ce point central (la prophétie) se sont formées la science, la philosophie et la jurisprudence qui, de la Révélation ont permis de déduire un système politique organisant les mœurs. Hanafi qualifie la culture musulmane de centripète (Hanafi, 1995, p. 19). La conception de l'Histoire est dérivée de la théologie sunnite traditionnelle, laquelle a été adoptée par l'État. Elle est basée sur deux doctrines : la doctrine de la prophétie et la doctrine de l'essence, des attributs et des actes divins. Hanafi souligne que : « Dans la théorie de l'essence, des attributs et des actes divins, c'est Dieu qui connaît tout, qui sait tout et fait tout. L'homme puis la nature sont des récipiends de la volonté divine. Dieu est véritablement premier moteur. » (Hanafi, 1995, p. 20). Autrement dit, Dieu détermine et est la cause première de l'Histoire. L'être humain n'est pas libre et doté d'une volonté autonome puisqu'il est défini par sa foi et non par ses œuvres (Hanafi, 1995, p. 20). De son côté, la prophétie est élevée à un statut distinct et autonome, détachée de l'avant et de l'après. L'avant étant la période de la *jahiliyya*. L'après étant l'histoire des héritiers. Elle est un mouvement progressif de décadence vers l'oubli des prescriptions divines. En fait, pour reprendre les termes de Jacques Le Goff, l'hégire « devient un marqueur de frontière entre le passé et le présent d'abord puis entre un avant et un après » (Le Goff, 1988, p. 32). Cette conception de l'histoire sera particulièrement présente dans le discours islamiste.

4.2.3 LES ISLAMISTES ET L'HISTOIRE

Les islamistes adoptent une interprétation mythique de l'histoire. Ils voient dans le passé religieux les modèles à imiter. Cette histoire originelle mythifiée détermine les bases de la légitimité et les finalités du pouvoir politique afin que celui-ci impose un ordre du temps à partir de la référence religieuse. Il n'existe pas selon A.H. Eid, de méthode et de théorie de l'Histoire proprement islamiste. Tous les événements et toutes les actions des êtres humains doivent être compris comme étant l'expression de la volonté divine. En effet, pour Sayyid Qutb, l'Histoire, c'est l'interprétation des événements pour découvrir les liens entre eux. Toutefois, cette interprétation doit se faire à travers la connaissance de Dieu. Dans cette optique, Qutb souligne cinq éléments nécessaires à l'étude, l'interprétation et la compréhension de l'Histoire. Tout d'abord, cela nécessite une profonde connaissance de la doctrine islamique, de sa conception du monde, de la vie, de la nature et de l'être humain. Deuxièmement, une compréhension des véritables motifs expliquant les comportements des gens dans l'histoire islamique et la relation qui existe entre les motifs et les comportements. Troisièmement, la connaissance de l'état de l'humanité à la veille de l'Islam. Quatrièmement, la connaissance du monde et de la vie des Arabes. Puis cinquièmement, l'étude de la vie du Prophète (Eid, 1991, p. 124-125).

Dans le discours islamiste, les périodes de gloire et de décadence s'expliquent par la présence et l'absence de la foi en Dieu chez les membres de la communauté musulmane. Vu sous cet angle, le mouvement de l'histoire est étroitement lié à la vénération de Dieu et à la connaissance de sa voie. L'histoire est le domaine de l'intervention divine. Les périodes de gloire sont perçues comme des dons de Dieu et les périodes de décadence sont perçues comme des châtiments célestes. L'histoire d'un peuple ou d'une communauté, du point de vue islamiste, n'est pas le fruit de son action sur son environnement, mais elle est conditionnée par le comportement des croyants face à la transcendance. Les périodes peuvent prendre différentes formes, mais dans ce cadre de relation à Dieu. Dans cette optique, Sayyid Qutb divise l'histoire en trois périodes, dont les balises qui les différencient, outre le temps du Prophète et des quatre califes, sont plutôt floues. Tout d'abord, il y a la période du Prophète, puis du flux islamique qui coïncide avec l'expansion de l'Islam et du reflux

islamique. L'étude de ces périodes permet de comprendre la situation actuelle du monde arabo-musulman. Cette périodisation peut être également schématisée comme étant l'Âge d'or de l'Islam, la décadence des pays arabes, l'occupation par les infidèles et le réveil islamique (Eid, 1991, p.143).

Le réveil islamique est un désir de retourner dans le temps passé, à la période du Prophète et des quatre califes, où selon eux, les ancêtres avaient une profonde foi en Dieu et respectaient le culte islamique d'une manière pointilleuse. De cette piété, découle un code moral qui organisait l'ordre du temps et les rapports sociaux. En se basant essentiellement sur les témoignages, cette période constitue, pour les islamistes, l'essentiel de l'expérience historique. Il faut l'exploiter afin de comprendre la situation actuelle et de trouver les solutions pour sortir des crises politiques, sociales, économiques et morales. Ce passé est un modèle éthique, politique et social qu'il faut reproduire afin de structurer le présent et de concevoir le futur. L'appel à l'histoire originelle²⁶ est une constante du discours islamiste afin de justifier un projet politique et social. En fait, cette période, qui s'étend de l'hégire du Prophète à la mort du quatrième calife, fournit l'essentiel des modèles à suivre et à reproduire (622 – 661). Comme le souligne Sayyid Qutb :

At one time this Message created a generation – the generation of the Companions of the Prophet, may God be pleased with them – without comparison in the history of Islam, even in the entire history of man. After this, no other generation of this caliber was ever again to be found (...) This is an obvious and open truth of history, and we ought to ponder over it deeply so that we may reach its secret (Qutb, s.d., p. 15).

²⁶ À la lecture Michel Aflaq et de Elias Farah, il semble que l'attitude moderniste envers l'histoire ne diffère point de celle des islamistes sur la sélection des faits. Les modernistes ont également une lecture subjective, romantique et mythique de l'histoire. Ils exaltent les différentes gloires de la civilisation arabe, mais non à travers un angle religieux, mais un angle ethnique. Ils mettent donc l'accent sur le caractère arabe. La foi en Dieu n'est pas la cause du succès des Arabes. Celui-ci se trouve au cœur du génie arabe (Aflaq, 1964a, 1964b, 1964c, 1978; Farah, 1978). Tout comme les islamistes, les laïcs sous-estiment les périodes de décadence, voire les négligent. L'interprétation de l'histoire sert essentiellement à des fins politiques afin d'assurer une certaine cohésion sociale autour d'un type de projet de société. Histoire et politique sont intimement liés. Laroui souligne que la situation des sociétés arabes se caractérise par le fait qu'à la vision classique de l'histoire s'est ajoutée une déformation idéologique liée au développement des sentiments nationalistes (Laroui, 1978, p. 35).

La sélection des faits et la façon dont ils sont reliés entre eux s'interprètent à travers le prisme d'une conception religieuse de la vie humaine. Cette conception de l'histoire est romantique, mythique et idéaliste. Elle est utilisée pour justifier un ordre cosmologique divin et faire de la mobilisation politique autour de l'idéal du Prophète. Ils en évacuent le contexte social préislamique dans lequel a évolué le Prophète afin de démontrer la supériorité morale de l'ordre islamique. Toutefois, cette histoire peut avoir une toute autre signification si l'on comprend l'avènement de l'Islam dans son contexte tribal comme nous l'avons abordé au chapitre 2 et si l'on prend ce paradigme comme l'un des éléments explicatifs de l'évolution des sociétés arabes.

En fait, les islamistes ont une conscience mythique et non historique. Le mythe, selon Mircea Eliade, raconte une histoire sacrée. Il relate un événement qui a eu lieu au temps des commencements. Il raconte, grâce aux exploits d'Êtres surnaturels, une réalité venue à l'existence. Ces êtres deviennent un modèle exemplaire de toute activité humaine (Eliade, 1963, p.16). La naissance de l'Islam est un moment fort de l'histoire. Elle unit les Arabes et rompt avec le passé *jahili*. Cette origine mythifiée a pour rôle de faire revivre une réalité originelle. Cela répond d'abord à un profond besoin religieux, à des aspirations morales, à des exigences pratiques, à des contraintes et à des impératifs d'ordre social. Ce mythe du Prophète et de ses compagnons exprime, met en valeur et codifie les croyances. De plus, il sauvegarde et impose les principes moraux, garantit l'efficacité des cérémonies rituelles, structure un ordre du temps et offre des règles de vie pratiques. Cette histoire du Prophète est une réalité vivante, à laquelle ne cessent de recourir les islamistes. La connaissance que les musulmans ont de cette réalité révèle le sens des rituels et des tâches d'ordre moral, de même que le mode d'expression selon lequel ils doivent être accomplis. Dans cette optique, la *jahiliyya* sert de contre-mythe pour confirmer l'exemplarité de l'Islam, du Prophète et de ses compagnons. Le passage de la *jahiliyya* à l'Islam sert d'analogie afin d'expliquer la situation du monde arabo-musulman actuel. Il fournit également une méthode pour sortir de la crise, un modèle d'organisation et de structuration du présent ainsi qu'une façon de concevoir l'avenir des sociétés arabes et musulmanes.²⁷ En effet, Sayyid Qutb utilise cette connaissance de l'histoire originelle afin de trouver une méthode qui permet de passer d'une société qu'il

²⁷ Voir définition du mythe de B. Malinowski dans M. Eliade, *L'aspect du mythe*, p. 34.

considère comme *jahili* à une société purement islamique. Il expose cette méthode dans un chapitre intitulé : « The Characteristics of the Islamic Society and the Correct Method for its Formation » de son livre *Milestone* (Ma'alim fi al Tariq). Pour y arriver, il est nécessaire que les principes de l'Islam se matérialisent au sein d'une organisation de croyants. Cette organisation sera distincte et indépendante de la société *jahili* et servira de nouveau leadership.

The center of this new group should be a new leadership which first came in the person of the Prophet (...) himself, and after him was delegated to those who strove for bringing people back to God's sovereignty, His authority and His law. A person who bears witness that there is no deity except God and that Muhammad is God's Messenger should cut his relationship of loyalty from the jahili society, which he has forsaken, and from jahili leadership, whether it be in the guise of priest, magicians or astrologers, or in the form of political, social or economic leadership, as was the case of the Quraish in the time of the Prophet (...) He will have to give his complete loyalty to the new Islamic movement and to the Muslim leadership (...) Islam was founded in this manner. It was founded on a creed which, although concise, included the whole of life. This creed immediately brought into action a viable and dynamic group of people who became independent and separate from the jahili society, immediately changing it; it never came as an abstract theory devoid of practical existence. And, in the future it can be brought about only in this manner. There is no other way for the revival of Islam in the shade of Jahiliyyah, in whatever age or country it appears, except to follow its natural character and to develop into a movement and an organic system. (Qutb, s.d., p. 47-48).

4.3 LA STRUCTURATION DU TEMPS COMME ENJEU DE LUTTES SYMBOLIQUES ET POLITIQUES

Comme nous l'avons mentionné, le discours des islamistes se définit en réaction à une réalité politique, sociale et morale qui leur déplaît, mais également en réaction à un discours laïc et modernisateur. L'objectif des islamistes consiste à créer une société à l'image du Prophète afin de revivre l'Âge d'or de l'Islam à l'opposé du discours moderniste qui consiste à créer une société moderne, où la religion est reléguée au domaine du privé au lieu d'apparaître comme un agent structurant l'ordre social (Hussein 1998 ; Farah, 1978; Aflaq 1964; Zurayq, 1994). Pour y parvenir, cela implique certes, d'une part, une lutte pour l'appropriation du pouvoir politique et, d'autre part, de prendre le contrôle du présent, c'est-à-dire du quotidien. Un quotidien qui est lui-même structuré par divers types de temps sociaux qui, rappelons-le,

varient selon le statut social, le genre, l'âge et l'environnement dans lequel un individu et une société évoluent. Nous pouvons dire que les mouvements islamistes veulent intégrer ces divers temps sociaux dans un cadre divin en leur donnant, d'une part, un aspect sacré et, d'autre part, en rythmant les autres temps sociaux à partir de la pratique religieuse. Ce retour à la pratique religieuse permettra à la société arabo-musulmane de progresser. Il lui donnera les moyens pour rivaliser en termes de civilisation avec le modèle européen, adopté par l'État arabe moderne et soutenu par le discours moderniste. Ainsi, le temps de travail, surtout chez al-Qaradawi, est un symbole d'un ordre injuste puisqu'il est à la base d'un ordre sans Dieu. Ce temps de travail dans le discours moderniste peut être compris comme étant la force motrice qui permettra d'atteindre la modernité européenne et son niveau de développement (Hussein, 1998; Zurayq, 1994). Il lui permettra de créer une société industrielle (Farah, 1978; Aflaq 1964).²⁸ Nous avons observé comment le travail dans l'imaginaire occidental est synonyme de progrès. Nous retrouvons cette idée plus particulièrement dans le discours nationaliste et socialiste (Farah; 1978; Aflaq, 1964). À l'opposé, nous observons dans le cas du discours islamiste que c'est la foi qui est cette force motrice. Cette foi se manifeste par la pratique du rituel religieux. Cette pratique est en soi le fondement même du progrès et de l'ordre social.

²⁸ Ce discours renvoie à un idéal. Toutefois, il s'inscrit en contradiction avec la réalité politique, sociale et économique des sociétés arabes qui sont loin d'être des sociétés industrielles et capitalistes. Peut-être est-ce pour cette raison que le discours laïc n'est plus aussi populaire que dans les années 1960-1980. Lors de l'édification de l'État moderne, les chefs d'État avaient engagé plusieurs travaux d'infrastructure, ce qui a mobilisé une importante force de travail. Mais, ils ont été incapables de produire une société industrielle et avancée garante d'un ordre social à l'image de l'Europe. Actuellement, le taux moyen de chômage pour l'ensemble des pays du Machrek et Maghreb est de 17%. Le taux le plus bas pris individuellement est de 2.2% pour le Koweït et le plus haut est de 35% pour le Yémen (CIA World Factbook : 2007). L'importance accordée au travail fut dans les années 1960-1980 un point important des discours nationalistes et socialistes (Aflaq, 1964a, 1964b, 1964c, 1978; Farah, 1978). Ces discours aujourd'hui n'ont plus le même écho. Peut-être est-ce à cause de l'importance du chômage? L'absence d'un rythme de travail est récupérée par le discours religieux, qui propose un autre sens à la vie et un autre mode de structuration des temps sociaux.

4.3.1 LA DOUBLE TEMPORALITÉ DANS LE DISCOURS ISLAMISTE

Comme nous l'avons observé pour le cas de l'Égypte, ces administrations ont adopté le calendrier grégorien sous la pression de l'influence européenne.²⁹ Par exemple, une personne naît dorénavant 1960 années après la naissance du Christ et non plus 1380 années après l'Hégire. L'introduction du calendrier grégorien, suivie de l'abolition du Califat, aura pour conséquence de briser le lien symbolique des membres de la communauté arabo-musulmane avec l'histoire originelle. Cela aura pour conséquence de les faire vivre dans un autre temps et dans une autre histoire. Donc, l'un des objectifs des islamistes est de symboliquement réorganiser ce temps à partir de la référence islamique par l'imitation des anciens et par la restauration du califat.

Rebuilding the international prominence of the Islamic Umma by liberating its lands, reviving its glorious past, bringing closer the cultures of its regions and rallying under one word. Until once again the long awaited unity and the lost Khilafah is returned (Al-Banna, 2007, p. 85).

Nous pouvons remarquer à la lecture de textes d'auteurs islamistes contemporains, notamment les textes de al-Qaradawi, qu'ils se positionnent à partir de deux points de référence temporelle. D'abord, par rapport à l'hégire puis, à la naissance du Christ. À la fin de chacune de ses introductions, al-Qaradawi prend le soin d'indiquer d'abord le mois et la date du calendrier musulman et par la suite, son équivalent dans le calendrier grégorien (al-Qaradawi, 1990, 1996, 1997, 2000). Par exemple, le livre *Auspice of the Ultimate Victory of Islam* fut rédigé au mois de Shawwal en 1416 soit en Mars 1996 (al-Qaradawi, 1996, p. 3). Bien qu'en apparence insignifiante, cette indication nous montre que le temps est un aspect important de la pensée islamiste. Il est un symbole à acquérir et à rééchelonner à partir de sa source culturelle qui, pour eux, est la religion musulmane et l'Hégire du Prophète à Médine. Tous deux sont considérés comme des éléments importants de l'identité individuelle et collective.

²⁹ Hormis l'Arabie Saoudite qui rythme toujours sa vie civile par le calendrier hégirien. La plupart des pays arabes ont adopté le calendrier grégorien au niveau administratif, mais ils font également toujours référence au calendrier hégirien.

Toutefois, imposer des référents islamiques ne suffit pas. Pour les auteurs sélectionnés, la société dans laquelle ils vivent a quitté la voie de Dieu. Cela explique le retard qu'elle a sur l'Occident. Ce retard est souvent compris dans un rapport de pouvoir qui est en faveur de l'Occident. Dans ces conditions, il faut changer les mœurs afin de faire revivre l'ordre islamique. Dans ce contexte, la structuration du temps devient un enjeu de luttes symboliques et politiques. Cette lutte consiste à reprendre le contrôle de la symbolique du temps en ramenant l'ordre religieux dans l'espace public. Dans le discours islamiste, cet ordre est considéré comme l'unique fondement de l'ordre social. Le temps ne peut donc être conçu que dans une dimension religieuse.

Mankind today is on the brink of a precipice, not because of the danger of complete annihilation which is hanging over its head – this being just a symptom and not the real disease – but because humanity is devoid of vital values which are necessary not only for its healthy development but also for its real progress (...) Islam is the only system which possesses these values and this way of life (...) If Islam is again to play the role of the leader of mankind, then it is necessary that the Muslim community be restored in its original form (Qutb, s.d., p. 7-9).

Nous pouvons observer que cette structuration du temps au niveau du discours se fait à trois niveaux. Elle se fait premièrement au niveau de l'ordre symbolique, deuxièmement au niveau des rythmes organisant le quotidien, puis troisièmement au niveau de la sacralisation des aspects pratiques liés à l'existence humaine. Ce désir de réorganiser le temps chez les islamistes s'inscrit dans une lutte plus large pour l'acquisition du pouvoir politique et l'imposition d'un projet de société en réaction à une organisation sociale moderne et désacralisée.

4.3.2 L'ASPECT SYMBOLIQUE : UN ORDRE COSMOLOGIQUE DIVIN

Nous avons observé que la structuration des divers temps sociaux s'inscrit d'abord dans un cadre symbolique qui se réfère aux valeurs auxquelles une société accorde de l'importance. Pour les mouvements conservateurs, la vie humaine et la place d'un individu s'inscrivent dans un ordre cosmologique divin. Les diverses activités humaines doivent être imprégnées de la valeur du sacré afin de garantir la place d'un individu dans l'au-delà, à l'opposé d'une

organisation basée sur l'enrichissement matériel. En effet, comme le souligne Hassan al-Banna :

We believe that Islam is an all embracing concept regulating every aspect of life, prescribing for every one it concerns a solid and rigorous order. It does not stand helpless before life's problems, nor the steps that must be taken to reform mankind (Al-Banna, 2007a, p. 5)

Pour Sayyid Qutb, le monde est divisé en deux. Comme l'a démontré Sayyed Khatab, l'essentiel de la pensée de Qutb s'articule autour des concepts de *Jahiliyyah* et de *Hakimiyyah*. L'articulation de ces deux concepts chez Qutb peut être comprise comme une confrontation entre deux systèmes culturels ou cadres symboliques ordonnant le temps.

Pour Qutb, la *jahiliyyah* est une société où Dieu est absent de l'organisation sociale. Les lois, les normes, les valeurs et les rythmes sociaux ne découlent pas d'un ordre divin, mais d'une organisation créée par les êtres humains. Pour Qutb, le monde musulman est entouré de la *jahiliyyah*. Elle est composée des régimes occidentaux et arabes basés sur une culture moderne désacralisée, qui nie l'existence de Dieu comme agent structurant le temps et l'ordre social.

(...) Jahiliyyah wants to find an excuse to reject the divine system to perpetuate the slavery of one man over another. It desires to turn away the power of Muslims from the work of establishing the divinely-ordained way of life in order that they may not go beyond the stage of belief to the stage of a dynamic movement (Qutb, s.d., p. 42).

Le terme *Hakimiyyah* signifie souveraineté de Dieu. Il est un néologisme emprunté au Pakistanais Mawdoudi.³⁰ Il désigne un espace, un ordre du temps et un ordre social où contrairement à la *jahiliyyah*, la loi de Dieu est appliquée. Pour Qutb, Dieu a établi une loi qui régule harmonieusement l'univers. La place de l'être humain, son rôle, l'organisation de sa vie et de ses activités sont ordonnés par la *Hakimiyyah* (Khatab, 2006a, p. 21). Le seul système valide d'organisation est celui de l'Islam, d'où dérivent les grands principes de

³⁰ Mawdoudi est né au Pakistan en 1903. Ses idées ont fortement influencé l'islamisme contemporain. Cet auteur a eu notamment, une grande influence sur Sayyid Qutb.

gouvernement, de politique et d'économie (Qutb, 2000). Il implique également un mode de vie pratique et un code de conduite morale (Qutb, 1974, p. 19).

The mission of the religion, basically, is to establish – working contact between mankind and the Divine reality and to provide a correlation between their way of life and God's unique system, thereby striking harmony and homogeneity of their belief and practice, their direction and that of the universe. Religions inspired by God are designed to permeate every fiber of the activities of life (...) (Qutb, 1974, p. 25).

Le pouvoir politique est un prolongement naturel de cet ordre divin (al-Banna, 1966b, 2007e, Khatab, 2006a, p.28, Qutb, 2000, p. 113-126). Bien que la notion du pouvoir et la forme que celui-ci doit revêtir soient confuses³¹, il peut être compris comme un système d'organisation des rapports sociaux qui se structure à partir de la religion afin de créer une société islamique à l'image de celle du Prophète. Le but de la religion est de non seulement préparer l'être humain à son salut éternel, mais de fournir également un cadre terrestre favorisant la pratique du comportement islamique. Ce cadre, dans l'imaginaire islamiste, est l'établissement dans l'avenir proche d'un État islamique et l'unification des musulmans par la restauration du Califat. Pour cette raison, les islamistes sont une importante source de contestation de l'ordre établi dans le monde arabe. Ce pouvoir aura pour fonction de reproduire indéfiniment un présent fondé sur les modèles passés (passéisme et conservatisme). Structurée de la sorte, la société ira vers l'avant et pourra concevoir son avenir. L'avenir est conditionnel à la volonté de Dieu. La volonté de Dieu est interprétée chez les islamistes par la nécessité d'établir sa souveraineté sur terre. Ce changement se fera par le renversement de l'ordre laïc et de ses lois positives, par l'établissement d'un ordre religieux et de la Sharia afin de structurer le

³¹ Hassan al-Banna et Sayyid Qutb laissent peu d'indications sur la forme que doit revêtir le pouvoir. Pour al-Banna : « l'organisation islamique ne se préoccupe pas des structures ni des mots employés à partir du moment où ces règles fondamentales sont respectées et sans lesquelles le gouvernement n'est pas légitime. Il convient de respecter l'équilibre entre ces règles de façon à ce que les unes n'empêchent pas la réalisation des autres » (cité dans Ramadan, 2002, p. 277). Selon Sayyid Khatab, le concept de Hakimiyyah chez Qutb comprend les caractéristiques suivantes : 1) Le système de gouvernement en Islam ne ressemble à aucun autre système ; 2) Ce système se distingue de toutes les formes de gouvernement dans les démocraties laïques ; 3) Ce système est constitutionnel ; 4) Il n'est aucunement théocratique ou autocratique ; 5) La forme du gouvernement islamique n'a aucun impact sur l'identité islamique de l'État (Khatab, 2006a, p. 28). Ainsi la forme du gouvernement peut être altérée dans le temps et dans l'espace tant que la souveraineté demeure à Dieu, qu'il reste la source de législation et ordonne la vie des musulmans par la religion.

quotidien et d'organiser l'espace public. L'être humain ne doit pas se définir à partir d'un critère laïc, mais à partir d'un critère religieux. Il ne doit pas se définir par son individualité, mais par son sentiment d'appartenance à la communauté des croyants, homogénéisée par la pratique de l'Islam et de son code moral.

4.3.3 LE RYTHME : LA PRATIQUE DU RITUEL À LA BASE DE L'ORDRE SOCIAL

À la base de cet ordre social se trouve la pratique du rituel. Le quotidien doit être ponctué par la pratique du culte. Il est un rappel de l'ordre divin dans lequel évolue l'être humain. En effet, cette pratique du rituel, pour Hassan al-Banna, est à la base d'une réforme sociale majeure qui va mener naturellement à l'établissement d'un gouvernement islamique (Al-Banna, 2007e). Le contrôle du quotidien et du temps passent d'abord par une réforme intérieure de l'individu qui s'étend par la suite à sa famille, pour ensuite orienter l'action sociale et politique de l'ensemble de la société (Al-Banna, 2007e). Pour cette raison, à la base de l'idéologie de Al-Banna se trouve une politique d'éducation religieuse. Son programme d'éducation religieuse consiste à réintégrer au sein des populations les rythmes imposés par l'Islam comme base d'un ordre social, politique et moral. L'application des obligations religieuses va permettre à l'individu de prendre conscience des implications et des enseignements de l'Islam (al-Banna, 1958, p.143). Cette stratégie se prolonge dans le discours des mouvements islamistes d'aujourd'hui qui, par exemple en Égypte, ont investi les syndicats et les associations estudiantines. Ils ont réussi à imposer les horaires de prières dans certains secteurs de l'administration publique.

Nous pouvons affirmer que le système islamique défini par Hassan al-Banna est un système d'organisation du temps à partir de la pratique religieuse qui, exécutée à des heures et des mois précis, rappelle les principes moraux de l'Islam :

(...) cette prière islamique dont nous nous acquittons cinq fois par jour, n'était pas autre chose qu'un entraînement quotidien à l'organisation sociale pratique, car elle unit les traits du régime communiste à ceux des régimes dictatoriaux et démocratiques (al-Banna, 1958, p. 142).

Bien évidemment, il ne faut pas comprendre les termes de régimes communistes, dictatoriaux et démocratiques dans leur sens commun dans la culture occidentale. Al-Banna les utilise dans un sens spécifique. En effet, la transposition des termes politiques occidentaux en aspect religieux est une constante du discours islamiste. Quand on examine de près sa manière de comprendre les trois termes abordés, nous constatons qu'il essaie d'utiliser la prière pour en faire un référent temporel qui sert de base à un ordre social. Dans le passage qui suit, Al-Banna démontre que la prière rappelle les fondements de l'ordre coranique qui sont l'égalité, l'unité et la consultation.

La plus haute valeur du régime communiste (...) c'est le renforcement de la notion d'égalité, la condamnation des distinctions et des classes, la lutte contre les prétentions à la propriété source de ces différences. Or, cette leçon est présente à l'esprit du musulman, il en a parfaitement conscience et son esprit en est tout pénétré au moment qu'il pénètre dans la mosquée : oui, au moment que d'entrer, il réalise que la mosquée appartient à Dieu et non à une quelconque de ses créatures; il se sait l'égal de tous ceux qui s'y trouvent (...) ils forment dernière l'imam une masse égale, un édifice compact. Nul ne s'incline que l'Imam ne se soit incliné, nul ne se prosterne que l'imam ne se soit prosterné, nul ne bouge ni ne reste immobile qu'à sa suite, à son image et à son exemple. C'est là le principal mérite du régime dictatorial : l'unité et l'ordre dans la volonté, sous des apparences égalitaires. L'imam toutefois se règle lui-même sur les enseignements et les règlements de la prière et, s'il trébuche ou se trompe dans sa lecture ou son attitude, tous ceux qui se trouvent derrière lui, jeunes garçons, hommes âgés ou femmes en prières ont l'impérieux devoir de lui représenter son erreur pour le remettre dans la bonne voie durant la prière, et l'imam, lui, se doit absolument de se ranger à ces justes conseils et, laissant là son erreur, de revenir à la raison et à la vérité. C'est là ce qui existe de plus attachant dans la démocratie (Al-Banna, 1958, p. 142-143).

Du point de vue des islamistes, notamment al-Banna : « ce système a trouvé sa forme la plus parfaite à l'époque des califes Rashidites³², qui succédèrent à l'Envoyé de Dieu » (al-Banna, 1966, p. 155). La foi de la communauté musulmane de l'époque fut la meilleure constitution qu'ait connue le monde arabo-musulman. Elle a permis d'observer à la lettre les ordres de Dieu et de préserver l'unité. Dans ce contexte, l'État doit être réformé afin d'organiser les heures de travail pour permettre aux employés de remplir leurs devoirs religieux. L'État doit par la suite étendre cette organisation à l'ensemble de la société pour que les fêtes, les

³² Il s'agit du terme utilisé par le traducteur.

horaires de travail dans les hôpitaux, les cafés, soient compatibles avec les enseignements de l'Islam et que le travail ne soit pas en conflit avec les heures des prières. L'État doit également punir ceux qui ne remplissent pas leurs devoirs religieux (al-Banna, 2007d).

Cette stratégie est encore à la base du discours de plusieurs mouvances islamistes modérées, notamment de l'Association des Frères musulmans, qui a des branches dans plusieurs pays du Maghreb et du Machrek. Elle vise à restructurer les temps sociaux sur une base religieuse à travers un effort d'éducation. Cela permettra aux islamistes de contrôler le quotidien des gens. Toutefois, à l'opposé, nous trouvons chez les mouvements djihadistes, une volonté d'islamiser les temps sociaux par la force. C'est-à-dire d'imposer, par une prise du pouvoir politique, la pratique religieuse. Cette stratégie est présente chez Sayyid Qutb, dont les idées se prolongent aujourd'hui chez les mouvements djihadistes. Le rôle du pouvoir est de faire régner l'unité temporelle de l'Islam et la souveraineté de Dieu (Qutb, 2000, p.113-126). En effet, celui qui détient l'autorité doit non seulement appliquer fidèlement la Sharia, mais doit également être en mesure d'établir la pratique de la prière, d'ordonner la Zakat, de prescrire le bien et d'interdire le mal (Qutb, s.d., p. 129). Autrement dit, il doit imposer les rythmes définis par l'Islam par la force de l'État. L'application de cet ordre islamique, selon Qutb, commande, le *jihad*. Le *jihad* tel qu'expliqué par Qutb peut être compris comme un mouvement de restructuration des temps sociaux qui se fait sur deux niveaux : la prédication et la persuasion; l'action physique et le combat. Ce mouvement de révolution dans l'organisation des temps sociaux utilise d'abord la prédication et la persuasion afin de réformer les idées et les croyances *jahilis* qui se sont incrustées dans la pensée musulmane. Pour atteindre cette réforme, l'auteur propose le *jihad* et l'utilisation de la force physique afin d'abolir l'autorité et les organisations *jahilis* représentant un ordre sans Dieu. Ces gouvernements *jahilis* empêchent la réforme des idées et forcent les populations à s'écarter de la voie de Dieu (Qutb, s.d., p.55). Pour Qutb, ces deux niveaux sont essentiels. C'est à travers eux que la réorganisation des temps sociaux autour de la pratique religieuse va se faire. «This movement does not confine itself to mere preaching to confront physical power, as it does not use compulsion for changing the ideas of the people. These two principles are equally important in the method of this religion» (Qutb, s.d, p. 55).

4.3.4 L'ASPECT PRATIQUE : LA SACRALISATION DES DIVERS TEMPS SOCIAUX

La vie humaine est d'abord rythmée par des considérations d'ordre pratique. Il existe une multitude de temps sociaux liés à l'aspect existentiel de la vie humaine. Ils relèvent plutôt d'aspects pratiques que d'un ordre symbolique. Nous pouvons observer dans le discours islamiste contemporain et plus particulièrement chez al-Qaradawi, que tous ces aspects pratiques doivent revêtir un caractère sacré. Le temps accordé au repos, aux repas, à l'hygiène personnelle, à l'éducation des enfants, aux loisirs et au travail doit avoir un sens religieux. Par la sacralisation de ces activités humaines, les musulmans vont réapprendre à utiliser proprement leur temps afin de retrouver la grandeur des Anciens (Al-Qaradawi, 1997, 2000).

Selon al-Qaradawi : « An epidemic which plagued the Muslims is that they have reversed the structure of their way of life » (Al-Qaradawi, 2000, p. 40). Pour cet auteur, la mauvaise utilisation et gestion du temps a contribué à la déchéance des musulmans :

It is the abuse and misuse of Time and the dissipation of human life and energy, which has grown from the level of simple idiocy and matured into outright lunacy until, with time, Muslims have been eased into the passenger seat of the chariot of life whence they were once in the driver's seat. This has been made possible because they have neither sufficiently worked for the flourishing of their earthly life, as secular men do, nor for the flourishing of their life hereafter, as a devout people do (al-Qaradawi, 2000, p. 6-18). Our Pious Predecessors (may Allah be pleased with them), were most economical when it came to the issue of their Time, for they, more than anybody else, fully appreciated its value (...) As a result of this parsimony with Time, the Forefathers' most profound aspiration was to persistently fill their time with worthy endeavours, and totally avoid misallocating any portion of it to unworthy pursuits (al-Qaradawi, 2000, p. 18).

Toujours selon al-Qaradawi, le rythme moderne, axé essentiellement sur le travail, empêche l'expression de la foi par l'exercice du rite musulman dont la finalité n'est pas le Salut par l'économie, mais le Salut de l'homme. Le temps de travail devient donc, chez al-Qaradawi, un symbole et un objet de contestation qu'il faut réintégrer dans le grand rythme de l'Islam. La priorité accordée au temps du travail écarte les musulmans et la société arabe moderne de la voie de Dieu. « It does not benefit a Muslim to overburn himself with work to the extent

that it violates the rights of his soul, the rights of his family, and the rights of his society » (Qaradawi, 2000, p. 29). Dans *The Lawful and the Prohibited in Islam*, al-Qaradawi encadre la pratique du travail à partir de la Loi divine (al-Qaradawi, 1997, p. 163-191).

L'Islam est un système complet qui prescrit un mode de vie et un code de conduite comme nous l'avons vu chez Hassan al-Banna et Sayyid Qutb. Le bon musulman doit également s'accorder un temps de loisir afin de reposer son esprit (al-Qaradawi, 1997, p. 387-389). « It is part of organizing time to set a portion of it for rest and refreshment. The soul tires of long periods of application, and the heart grows weary, just as the body grows weary. A modest amount of amusement and lawful pastime is, therefore, necessary in life. » (al-Qaradawi, 2000, p. 29).

Le mot d'ordre d'al-Qaradawi : la *modération* et l'*équilibre* entre la pratique des différentes activités, surtout ce triptyque potentiellement conflictuel dans l'organisation du quotidien entre temps de travail, temps de loisir et temps religieux. Le musulman ne doit pas accorder plus d'importance à ses activités mondaines que religieuses. Sa vie doit réaliser un équilibre parfait entre temps du travail, temps de loisir et un temps religieux où il vénère Dieu. Toutefois, le temps du travail et de loisir doit s'organiser et se rythmer de façon à permettre la pratique du rituel. Cette vie est faite de modération et elle est un équilibre entre spiritualisme et matérialisme, entre la satisfaction de ses besoins et les droits de Dieu (al-Qaradawi, 2000, p. 30).

It behoves a Believer to organize his time in respect of obligatory and other duties, both religious and mundane, so that one does not dominate the other, the unimportant does not prevail over the more important, and the timeless does not take precedence over the time-specific (Al-Qaradawi, 2000, p. 28)

Dans son livre *Time in the Life of a Muslim*, Al-Qaradawi propose une réappropriation du temps. Il présente dans *The Lawful and the Prohibited in Islam*, un programme complet et précis, permettant aux musulmans d'harmoniser leur vie avec les principes divins. Nous pouvons ainsi constater chez cet auteur que les différents temps sociaux ne s'inscrivent pas seulement dans un ordre cosmologique divin et ne doivent pas seulement se rythmer par la

pratique du culte. Tout s'inscrit dans une logique religieuse, même en ce qui a trait à l'organisation de l'espace domestique (al-Qaradawi, 1997, p.125-162). En codifiant ces temps sociaux à partir de la religion et en les appuyant sur des Hadiths ou certains versets coraniques, al-Qaradawi sacralise les aspects pratiques du temps liés à l'existence humaine. Selon lui, le musulman doit gérer son temps afin de vivre son quotidien selon l'Islam. Tout comme Hassan al-Banna, il invite les musulmans, par une description très détaillée, à rythmer leur vie à partir du rituel islamique et à adopter les comportements prescrits par l'Islam pour ainsi refaire vivre Dieu dans la société. L'auteur décrit ce que doit être l'idéal type d'une journée dans la vie d'un musulman, de l'heure du réveil et du coucher, du type de petit déjeuner jusqu'à la manière de dormir (voir appendice 3). Cette vie doit être modeste à l'image du Prophète et de ses compagnons (al-Qaradawi, 2000, p. 40-51). L'intégration de ces rythmes, la réappropriation du temps et l'amarrage des comportements en fonction du code moral de l'Islam vont permettre le réveil islamique. Selon al-Qaradawi cela contribuera, d'une part, au bien-être et à la prospérité de la communauté et, d'autre part, à sa croissance matérielle et spirituelle (al-Qaradawi, 2000, p. 18).

4.4 CONCLUSION

Le rapport au temps implique un rapport à l'histoire. Les islamistes regardent vers le passé pour structurer leur présent. Il n'y a pas une volonté de rompre avec les modèles qui en sont issus, ni de les dépasser. L'objectif est de les reproduire afin qu'ils soient un moyen qui permette de sortir des crises sociales, morales, économiques et politiques. La compréhension et la reproduction de ce passé, conçues en terme de rupture avec la période d'avant l'avènement de l'Islam, permettront à la société arabo-musulmane de rivaliser en termes de civilisation et de progrès avec l'Occident. Par conséquent, la solution aux problèmes sociaux, économiques et politiques réside dans un retour à la religion afin de rompre avec la période actuelle. Cette rupture permettra de répéter ce passage essentiel, qui autrefois contribua à l'épanouissement de la société musulmane. En imitant les ancêtres, ce qui implique la nécessité d'adopter leur modèle de piété, les musulmans doivent, selon les islamistes, restructurer leur temps à partir de la référence religieuse. Dans leur imaginaire, la société dans laquelle ils vivent est considérée comme impie. Le temps devient un symbole à

conquérir par une lutte pour l'appropriation du pouvoir politique. Ceci permettra de contrôler le temps, voire le quotidien, et d'imposer un ordre symbolique favorable à une structuration des temps sociaux sur une base religieuse.

Nous pouvons ainsi conclure, à l'image de l'illustration de Thompson que nous avons précédemment abordée, que la restructuration symbolique du temps s'inscrit dans le cadre d'une lutte, principalement menée par un groupe écarté du pouvoir. Les islamistes aspirent à imposer un autre ordre social à partir d'une organisation du temps qui réponde mieux à leurs besoins. Cette recomposition symbolique du rythme social d'ensemble est censée, selon eux, redonner une cohérence et une signification religieuse aux événements, aux diverses durées et aux activités humaines. Conséquemment, l'imposition d'un modèle alternatif d'organisation sociale et une redéfinition de l'ordre symbolique répondent avant tout aux intérêts d'une élite traditionnelle et religieuse qui fut écartée du processus de légitimation de l'État. Ces aspirations au pouvoir coïncident avec un sentiment d'injustice largement partagé dans la population arabe et qui est le fruit de l'incapacité des régimes politiques en place de garantir la prospérité économique et la stabilité politique et sociale. Ces injustices créent un lien de solidarité chez certaines couches sociales avec les islamistes. Cette solidarité n'exprime pas nécessairement une adhésion au projet de société islamiste. Elle s'explique par le fait que les islamistes sont la seule force sociale qui peut menacer les régimes politiques en place largement contestés.

Dans le cas de notre étude, cette lutte est plus facile à appréhender au niveau du discours qu'au niveau de la réalité empirique, puisque celle-ci est hors de notre portée. Cet ordre symbolique basé sur la religion et ses rythmes comme moyen de favoriser son retour permettra à l'élite traditionnelle et religieuse de rejouer un rôle majeur dans la société arabo-musulmane. Il a également pour but de contribuer à rétablir, d'une part, le lien avec l'histoire originelle et, d'autre part, le lien religieux brisé depuis la rencontre avec l'Occident et l'imposition de sa modernité par l'entremise du colonialisme.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Depuis l'avènement de l'hégire, les rapports sociaux dans le monde arabo-musulman s'étaient organisés à partir d'une référence religieuse et traditionnelle. Comme toute société traditionnelle, l'attachement au passé, plus particulièrement au mythe originel, joue un rôle primordial dans la définition symbolique de l'ordre social et dans la structuration du temps. Une atmosphère mystique enveloppe les diverses activités sociales et contribue à donner une autorité, d'une part, à ceux qui connaissent la loi divine (ulémas) et, d'autre part, à ceux qui symboliquement représentent la succession du Prophète (Califes).

Le phénomène colonial a agi comme une onde de choc en présentant une autre façon de concevoir le monde. Il a renversé un ordre social et symbolique qui a organisé les rapports sociaux pendant quatorze siècles. Conséquemment, il a joué un rôle important dans la restructuration des sociétés arabo-musulmanes. Il a contribué à réorganiser une partie des temps sociaux selon sa référence historique et son propre système de valeurs. L'intrusion du modèle européen a introduit une confusion dans la façon dont les individus se positionnent dans le temps. Certains groupes sociaux adoptent une temporalité régressive et s'accrochent au passé. Ils rejettent le projet moderne porté par les Européens et adopté par l'État lors du processus de modernisation. D'autres groupes adoptent une temporalité progressive et une référence historique qui n'est pas le produit d'une évolution interne. L'Âge d'or ne se situe pas dans le passé, mais dans un projet de société situé dans l'avenir.

Dans un cadre plus large, le rapport au temps nous permet de comprendre une facette du discours islamiste. Le temps est en soi un enjeu de luttes politiques pour sa structuration symbolique chez ces mouvements islamistes, surtout depuis que les élites traditionnelles, composées en grande partie par l'establishment religieux, ont été écartées du processus de légitimation de l'État moderne arabe. Entre autres, elles ont perdu le contrôle de la symbolique du temps par l'introduction du calendrier grégorien dans l'organisation de la vie civile.

Le rapport au temps est une porte d'entrée qui nous permet de comprendre certains aspects des problèmes qui secouent le monde arabo-musulman sous un autre angle. Les crises politiques, économiques et sociales, le sous-développement technologique, le problème de la légitimité de l'État, le déficit démocratique et la violence ne proviennent pas seulement d'une difficulté à s'amarrer à la modernité. Ils résultent aussi d'une confusion dans la manière dont les individus se positionnent dans le temps et dont ils entretiennent un rapport avec le passé et l'avenir. Cette confusion temporelle se prolonge dans l'adoption de références historiques à partir desquelles émergent les modèles sociaux. Ces modèles justifient un certain type d'institutions garantissant leur continuité dans le temps. Ces repères à la fois temporels et historiques, essentiels à une vie collective, ne sont pas communément partagés et sont source de conflits entre divers mouvements sociaux et idéologiques pour l'instauration d'un projet de société.

Se positionner dans le temps signifie, non seulement établir un lien avec une référence historique, mais aussi adopter un système de valeurs et un mode d'organisation de la vie sociale et politique. Avec l'introduction du calendrier grégorien, un nouveau temps et une nouvelle référence historique s'imposent. Avec eux apparaissent de nouveaux modèles et de nouveaux systèmes de valeurs qui organisent la vie quotidienne des gens. La vie collective se rythme à partir de deux calendriers (grégorien et hégirien). L'un rythmant la vie civile, l'autre la vie religieuse. Toutefois, le calendrier grégorien s'impose au calendrier hégirien. Le positionnement dans le temps ne se fait plus selon l'hégire mais se fait par rapport à la naissance du Christ³³. Les naissances des individus musulmans et les événements qui concernent leur vie ne sont plus ordonnés selon un point d'origine propre à la culture musulmane, mais selon des indications temporelles qui lui sont totalement étrangères. Autrement dit, l'histoire se réécrit à partir d'une autre référence. Cela a pour conséquence d'introduire une rupture importante sur le plan de la mémoire et de l'identité collective. Chaque groupe social au sein d'une société bien déterminée adopte son propre rapport au temps et choisit la façon de l'organiser. Ce rapport varie selon l'âge, le genre et le statut social. Ces temps sociaux s'inscrivent généralement dans un cadre symbolique et suivent un

³³ D'ailleurs les Arabes appellent le calendrier grégorien le calendrier de la naissance du Christ. (al-taquouim al-Milādi)

rythme d'ensemble communément partagé. Toutefois, ce n'est pas le cas dans le monde arabo-musulman. Ce cadre symbolique dominant, représenté par le discours moderniste, l'Occident, l'État laïc et les groupes sociaux qui lui est attaché, est contesté par une importante force sociale composée des mouvements islamistes. Ces mouvements éprouvent le désir de revivre un quotidien semblable à celui vécu à l'époque du Prophète, dans la pureté et la simplicité religieuse. Ainsi, nous pouvons conclure qu'il n'existe pas un « temps commun » accepté, organisant et rythmant la vie collective dans le monde arabo-musulman.

Il sera difficile qu'un contrat social émerge autour d'un projet social commun dans le monde arabo-musulman aussi longtemps que les repères temporels et historiques justifiant l'ordre social et rythmant la vie collective ne seront pas partagés par l'ensemble des forces sociales. Un consensus politique est difficile à atteindre tant que les acteurs sociaux sont déchirés entre une conception religieuse et une conception « moderne/instrumentale » de la vie humaine. L'absence de repères historiques communs et l'absence d'une conception du temps commune contribuent à favoriser les conflits sociaux et à nourrir l'instabilité politique. Ainsi, tout ce qui est censé être un capital social commun devient l'objet de luttes internes, puisque ce dernier ne s'inscrit pas dans un cadre symbolique commun. Le sens de ce capital social prend différentes significations. Sa définition même devient l'objet de luttes idéologiques, sociales et politiques.

APPENDICE 1 : LE DÉROULEMENT DE LA VIE QUOTIDIENNE D'UN MUSULMAN SELON YOUSOUF AL-QARADAWI

The Daily Way of Life for a Muslim (al-Qaradawi, 2000, p. 40-51)

It behoves a Muslim, if he desired to be blessed in his lifetime, to live in accordance with the daily way of life in Islam. This way of life requires that he wakes up early and goes to be early.

The day of a Muslim starts with the coming of the dawn or, at least, before sunrise. In this way, he experiences the pure, immaculate morning freshness before it is sullied by the breath of sinners, who do not awake from their slumber except at forenoon.

Thus, a Muslim welcomes his day from its early hours, which the Messenger prays to Allah to bless for his community, when he says: *"O Allah! Bless for my community, its early (morning) hours."*

An epidemic which plagued the Muslims is that they have reversed the structure of their way of life. As a result, they stay up late at night, then sleep until they miss the opportunity to observe (in its time) the Dawn Salah. One of the predecessors has said : *"I wonder at the person who observes the Dawn Salah after sunrise: how could he prosper!"*

Al-Bukhari has reported from Abu Harairah that the Prophet (SAAS)³⁴ said: *"The Shaytan³⁵ ties three knots on the back of the head of everyone of you the moment he sleeps. On each knot he stamps: You have a long night, therefore sleep on! Now if the person wakes up and remembers Allah a knot unties; then if he performs ablution a second knot unties; then if he performs the Salah the third knot unties. So he will enter upon that morning with zeal and delight; otherwise, he will enter upon that morning depressed and sluggish"*

There could not be a greater distinction between, on the one hand, a Muslim from whom all the knots of the Shaytan have been untied and who then begins his day with the remembrance of Allah, ritual purification and Salah (worship), and sets out the battle ground of life with zeal, delight and an open heart; and, on the other hand, a man on whose head the knots of Shaytan persist, who then begins the morning by sleeping into the forenoon – heavy, sluggish, retarded and depressed!

A Muslim typically starts his day with obedience to Allah, observing his supererogatory and obligatory worship, reciting as much as may be easy for him of the various morning invocations of Allah (Dhikr) which have been transmitted from the Messenger of Allah (SAAS), such as:

- (1) *"We have entered upon the morning and so has Sovereignty – all belonging to Allah. Praise be to Allah, there is no deity save Allah. He is alone, without a partner to Him. To Him belongs the Sovereignty and to Him belongs the Praise and He has power over all"*

³⁴ Que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui.

³⁵ Satan

things. My Lord ! I beg you for the good which is in this night and the good which follows thereafter; and I seek to refuge in You from evil which is in this night and the evil which follow thereafter. My Lord! I seek refuge in You from sloth, and from the evil of old-age. My Lord! I seek refuge in You from the torment of the Hellfire and the torment of the grave”

- (2) *“ O Allah! With Your help and permission do we enter upon the morning, and with Your help and permission do we enter upon the evening. With Your help and permission do we live and with Your help and permission do we die; and unto You shall be the resurrection”*
- (3) *“O Allah! Whatever grace I or any one of Your creatures may find this morning is from You alone, You have no partner. Therefore, all praise and thanksgiving belongs to You.”*
- (4) *“O Allah! I have entered upon the morning in grace, good health and protection from You. Therefore, complete Your grace on me, and Your (bestowal of) good health and protection in this life and the next”*

Thereafter, he will read that Allah wills for him and His Noble Book, with humility, contemplation and effort to understand its meanings, in accordance with what Allah (SWT)³⁶ Himself says:

“(This is) a book which We have sent down unto thee, full of blessings, that they may meditate on its signs, and that men of understanding may receive admonition (Suratu Sād 38 : 29)

Next, he will take his moderate breakfast, and then turn his attention to his daily pursuits, making an effort to plan his livelihood and seek his sustenance. He strives to occupy himself with any permissible pursuit, no matter wealthy and prosperous he may be, even if such engagement involves no more than supervision and control, for unattended wealth is vulnerable to theft.

To this end, Islam forbids interest, as it is an arrangement wherein money inevitably yields money without the money-lender doing any work, and without sharing any risks or losses. Rather, he sits comfortably in his high chair, absolutely certain that his money will bring him a rate of return of so much per cent, without his undertaking any responsibility whatsoever. This, to be sure, is contrary to the view of Islam about man, which is that man has been created so that he will toil and husband the earth:

“It is He (Allah) Who has produced you from the earth and made you husband it” (Suratu Hud 11 : 61).

Just as an individual receives value from life, it is incumbent upon him to give value to it; and just as he consumes from it, it behoves him to produce for it. He should not be idle and

³⁶ Que son nom soit vénéré.

unemployed, eating and not working, even if it be on the pretext of consecrating himself to the worship of Allah, for there is no monasticism in Islam.

Imam al-Baihaqi has reported from ‘Abdullah bin Az-Zubair who says: *“The most evil thing in the world is unemployment.”* Allamah al-Munawi, in his *Faidul Qadir*, has commented on this, saying: *“This is so because if a man is out of work; he engages his mind with any lawful pursuit that may help him spiritually and psychologically. Thus, outwardly, he appears idle, yet his mind is engaged. No; the Shaytan builds up his nest in his mind, lays his eggs and hatches them, and therein they multiply faster than bacteria. So, whoever does not benefit mankind with a trade which he practices, remains a mere consumer of their productive effort, and (thus) makes their resources the more scarce, has no use in communal life, except rocking the boat and escalating (demand and) prices.”*

For this reason whenever he saw a prominent person, the Caliph ‘Umar would ask him: *“Do you have a trade?”* If he replied in the negative, he would drop in Umar’s estimation for him. An indicator of the ignominy and repugnance of this consumer – idler lifestyle is to found and rebuke (by the Shari’ah) of the person who consumes his own wealth wastefully and in haste. If such a person has been reproached, what more of the person who consumes the wealth of others and neither compensates them, nor offers them any substitute?

A Muslim’s earthly pursuits are counted as acts of worship and jihad, so long as such is his intention and he carries out the pursuit excellently and faithfully, with full remembrance of Allah.

Excellence in performance is a religious duty upon the Muslim, as the Prophet (Peace and Blessings of Allah upon him) say: *“Verily Allah has enjoined excellent performance upon everything.”*

This is a hadith reported by Muslim. In another hadith reported by Al-Baihaqi, Abu Ya’ala and Ibn Asakir from ‘A’isha, the Prophet (SAAS) says: *“Verily Allah loves if one of you performs a deed that he should be perfect it.”*

One of the daily obligations which it is not permissible for a Muslim to either forget or neglect is his obligation of service towards the society, assisting its individual members to accomplish needs, and facilitating their affairs.

The Two Sheikhs have reported for Abu Musa, from the Prophet (Peace and Blessings of Allah upon him) who said: *“Upon every Muslim there is (an obligation of) charity. The companions said: “O Messenger of Allah! What then happens if he does not have the wherewithal? He said: He should do some (manual) work, so that he benefits himself and gives out (his surplus in) charity. They said: What if he cannot, or if he does not work? He said: He should assist someone in dire need. They said: And if he did not? He said: Then let him command what is (in conscience and in lay) good. They said: And if he did not? He said: Then let him eschew evil that indeed is a charity.”*

This charity, or social levy, is an obligation each day upon every Muslim. Furthermore, it has been most reliably reported that this charitable duty is incumbent upon every single limb, or organ, of a Muslim each day. With such an injunction a Muslim turns out to be a spring form which flows goodness, welfare and peace to whoever and whatever is around him.

It has been reported in both Muslim and al-Bukhari from Abu Hurairah, who said: *“The Messenger of Allah (SAAS) says: Charity is due from every joint of each person every day the sun rises: if you justly reconcile between any two (disputing parties), it is charity; if you help a man with his mount so that you lift him up onto it or you hoist up to him his baggage, it is charity; a good word is charity; every step you take to (the place of) Salah, is charity; if you remove harmful things for the pathway, it is charity.”*

What has here been translated as joint refers to bones, joints and bodily organs, as corroborated by other ahadith. These are a favour upon man from Allah, the One, Who created him, then fashioned him in due proportion, then gave him a just bias, and assembled him in the best form. It is, therefore, incumbent upon man to show gratitude to Allah (SWT) for these endowments, by employing them in compliance with His commands, and in the service and welfare of His servants in all possible ways.

By noon, the call to Zuhur is made, whereupon the Muslim hastens to perform his Salah, striving his utmost to render it as soon as it has become due, in congregation if possible. This is because the good pleasure of Allah is to be found in offering the Salah at the earliest time its obligation falls due. Allah (SWT) has enjoined striving, as in a race, in all good works; and the Messenger, peace and blessing of Allah be upon him, once intended to set fire to the houses of those people who stayed away from the Salah in congregation. Congregational worship is in law; twenty-seven times better than worshipping alone, particularly if such congregational worship takes place in the mosque.

At midday, a Muslim takes his meal. He moderately eats from the good things Allah has provided, neither so much that he become stuffed, nor so little that it is not sufficient, as Allah (SWT) says:

“O Children of Adam! Wear your beautiful apparel at every time and place of worship; and eat, by waste not by excess, for Allah loves not the wasters. Say: Who has forbidden the beautiful (gifts) of Allah, which he has produced for His servants, and the things, clean and pure, (which He has provided) for sustenance?”

In tropical regions, especially during the summer, some people may take an afternoon siesta. In this way, they seek to assist themselves for the night vigil and the early morning rise. It is that the Qu’ran alludes to when it says: *“...and the while ye doff your clothes for the noonday heat...”* (Suratu Noor 24 : 58).

When the time of ‘Asr comes, and the muezzin invites to it saying: *“Come to Salah”*, the Muslim wakes up from his siesta, or gives up his work, as the case may be, and hastens to this Salah, which is regarded as the Middle Salah for the day. It is not permissible for a Muslim to

be distracted from it by any form of trade, commerce or pastime. Hence, the Faithful, as Allah has described them in His Book, are *"men whom neither trade nor business can divert from the remembrance of Allah, nor from regular Salah, nor from paying Zakat; who fear a Day when hearts and eyes will be turned about."* (Suratu Noor 24 : 37)

It is not befitting for a Muslim to trivialize and delay the 'Asr Salah until its time is almost up, for that is the Salah of hypocrites, as the Prophet (SAAS) said: *"That is the Salah of a hypocrite! That is the Salah of a hypocrite! That is the Salah of a hypocrite: he keeps an eye on the disk of the sun until it declines between the two horns of the Shaytan when, (like a bird), he pecks its four Raka'at not remembering Allah in the process except little."* (Reported by Muslim)

And as noon as the sun sets, a Muslim hurries to perform Maghrib, the sunset Salah, at this time, in the knowledge that its time is particularly limited. When he has discharged this obligation, he then recites as much as may be easy for him from the transmitting evening memorials of Allah (dhirk), for example: *"O Allah! This is the (hour of the) advent of Your Night, and the retreat of Your day and the petitions of Your supplicants. Do Thou then forgive me!"*

One can also repeat the morning supplications, but in place of the phrase: *"We have entered the morning,"* one should substitute the phrase: *"We have entered upon the evening"*.

A Muslim then takes his supper, without being wasteful or ascetic. He then performs his 'Isha' Salah as well as its accompanying voluntary Raka'at. He may delay the Witr, if he is accustomed to waking up later in the night; otherwise he should perform it before he sleeps.

A Muslim may delay taking his supper until after 'Isha' Salah. However, if supper is ready at the time of 'Isha he should give priority to the former, as instructed in the hadith. The rationale behind this is a Muslim should not perform the Salah while his mind is engaged other than communion with Allah. After the Salah, a Muslim may take the opportunity to discharge some obligations before he goes to bed; for example visit or courtesy calls.

It behoves a Muslim to have a daily slot of disciplined study in his quest to increase his knowledge, just as Allah instructed His Messenger:

"... and say, My Lord! Increase me in knowledge." (Suratu Ta-Ha 20 : 114)

It will be a good idea for him if he selects books and journals that will benefit him in his religion and earthly life. A wise man once said: *"Tell me what you read, and I shall tell you who you are!"*

There is no blame upon a Muslim if he entertains himself with permissible pastimes and lawful recreation, during the day or at night, on the condition that this does not infringe upon the rights of his Lord in worship, or the right of his body to rest, or the right of care for his family, or the right of his work for excellence, or any of the rights of others.

It is therefore not proper for a Muslim to stay up late at night, as this may cause him to transgress upon some of these nights. This is so, even when it may not directly be his intention to transgress any rights, for it is difficult to find an excess in one area that is not accompanied by a loss in another. Furthermore, such excesses are contrary to what the Merciful Lord as commanded, and what the Qur'an teaches.

"That ye transgress not (due) balance, but observe the measure with justice and fall not short in the balance." (Suratur Rahman 55 : 8-9).

Another obligations which a Muslim must daily keep in mind, is never to be lax with regard to any of the Ten Rights which Allah (SWT) has command to observed when He says:

"Serve Allah, and join not any partners with Him; and do good to parents, kinsfolk, orphans, those in need, neighbours who are kin, neighbours who are strangers, the companion by your side, the wayfarer (ye meet), and what your right hands possess." (Suratun Nisa 4 : 36)

The first of these rights, and the most important, is the right of Allah (SWT), the Creator of the creation, the Owner of the Command, the Donor of Life, and the Bestower of all Comfort:

"And whatever of comfort ye enjoy, it is from Allah ..." (Suratun Nahl 16 : 53).

Therefore, it is not permissible for a Muslim to disrespect the rights of Allah, or be unmindful of them.

The most prominent of the daily rights of Allah (SWT) is the Salah. Allah has made humility in Salah the first distinguishing mark of the Believers: *"Those who humble themselves in their Salah"* and the last distinguishing mark is its strict observance: *"And those who (strictly) guard their Salawat."* Allah (SWT) has ordained eternal misery and perdition for those who are too busy for it until its specified time lapses: *"So woe to the worshippers; who are neglectful of their Salawat."*

The second of these rights is the rights of parents. Hence, being good to them comes, in the Book of Allah, immediately after the right of Allah to exclusive and sincere worship.

The Qur'an and the Sunnah (i.e. the practices and the precepts of the Noble Prophet) have given special regard for the mother, as her right is more imperative, her need for care greater, and her responsibility for her child more onerous:

"In pain did his mother bear him, and in pain did she give him birth, and the carrying of the child to his weaning is (a period of) thirty months." (Suratu Ahqaf 46 : 15).

It is not acceptable in Islam for the mother to have a special day set aside in the year called Mother's Day. Islam desires all days to be Mother's Days.

After the rights of the parents, come the rights of the relatives – brothers, sisters, maternal and paternal uncles and aunts, cousins and such like.

Then come the rights of the weak one in the society – the orphans, the poor and the wayfarers. There are also the rights of scores of others form among one's near and distant neighbours, and the companions of a journey or of the home, whether temporary or permanent in life such as the wife in relation to the husband and vice versa.

At the end of the hierarchy of rights, are the rights of those under your control, in the terminology of the Qur'an "*what your right hand possess*". Even though this was applied, in the days of slavery, to the slave and the obligation of doing good to them, it is sufficiently elastic phraseology which covers everything this is under ones control ranging from animals, equipment, tools and objects. In respect of these, he Believer under divine command to look after them well. He does this properly taking care of them and maintaining them; he uses them carefully and responsibly but not arbitrarily, for is a trustee over them who should bequeath them in a good state to posterity.

Finally, when a Muslim intends to lie down to sleep, it is recommended that he make ablution, perform two raka'ah of Salah, then retire to bed, lying on his right side, and remembering Allah through any of the bedtime memorials transmitted from the Prophet (Peace and Blessing of Allah upon him).

(...)

BIBLIOGRAPHIE

- ABDERAZZIQ, A. (1994). *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte.
- AFLAQ, M. (1978). *Le point de départ. Discours prononcés après le 5 juin*, Madrid, Litografia Eder.
- AFLAQ, M. (1964a). « L'idéologie du parti socialiste de la résurrection arabe », *Orient*, vol. 29, p. 151-169.
- AFLAQ, M. (1964b). « L'idéologie du parti socialiste de la résurrection arabe : notre point de vue sur le capitalisme et la lutte des classes », *Orient*, vol.30, p. 103-112.
- AFLAQ, M. (1964c). « L'idéologie du parti socialiste de la résurrection arabe : le Baa'th et l'Islam. Commémoration du Prophète arabe », *Orient*, vol. 35, p. 147-166.
- AL-BANNA, H. (2007a). *Our Message*, [en ligne] Page consultée le 20 février 2007 : www.youngmuslims.ca/online_library/books/our_message/index.htm
- AL-BANNA, H. (2007b). *Between Yesterday and Today*, [en ligne] Page consultée le 20 février 2007 : www.youngmuslims.ca/online_library/books/byat/index.htm
- AL-BANNA, H. (2007c). *To What We Invite Humanity*, [en ligne] Page consultée le 20 février 2007 : www.youngmuslims.ca/online_library/books/to_what_do_we_invite_humanity/index.htm
- AL-BANNA, H. (2007d). *Towards the Light*, [en ligne] Page consultée le 20 février 2007 : www.youngmuslims.ca/online_library/books/towards_the_light/index.htm
- AL-BANNA, H. (2007e). *Our Message in a New Phase*, [en ligne] Page consultée le 20 février 2007 : www.masimn.org/documents/Books/Hasan_Al_Banna/Rasail/004.htm
- AL-BANNA, H. (2007f). *The Message of the Fifth Conference*, [en ligne] Page consultée le 20 février 2007 : www.masimn.org/documents/Books/Hasan_Al_Banna/Rasail/006.htm
- AL-BANNA, H. (1966a). « Nos problèmes à la lumière de l'ordre islamique », *Orient*, vol. 37, p. 105-126.
- AL-BANNA, H. (1966b). « Nos problèmes à la lumière de l'ordre islamique : L'organisation du pouvoir », *Orient*, vol. 39, p. 151-167.
- AL-BANNA, H. (1966c). « Nos problèmes à la lumière de l'ordre islamique : L'ordre économique », *Orient*, vol. 40, p. 211-227.

AL-BANNA, H. (1958). « La nouvelle renaissance du monde arabe et son orientation », *Orient*, vol. 6, p. 139-144.

ALI, S.I. (1994). « Rifa'a al-Tahtawi », *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, vol. XXIV, n° 3/4, p. 649-676.

AL-JABRI, M.A. (1994). *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte.

AL-MAWARDI, (2000). *The Ordinances of Government*, Cleveland, Garnet Publishing Ltd.

AL-QARADAWI, Y. (2000). *Time in the Life of a Muslim*, London, Ta-ha Publishers LTD.

AL-QARADAWI, Y. (1997). *The Lawful and the Prohibited in Islam*, Cairo, El-Falah.

AL-QARADAWI, Y. (1996). *Auspice of the Ultimate Victory of Islam*, [en ligne] Page consultée le 20 février 2007 : www.islambasics.com

AL-QARADAWI, Y. (1990). *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase*, [en ligne] Page consultée le 20 février 2007 : www.youngmuslims.ca/online_library/books/poimitcp/index.htm

AMOUDI, H. (1993). *Les quatre califes*, Paris, Al-Qalam.

ATTALI, J. (1982). *Histoire du temps*, Paris, Fayard.

BADIE, B. (1992). *L'État importé : l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard.

BADIE, B. (1997). *Les deux États : Pouvoir et sociétés en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard.

BALANDIER, G. (2004). *Anthropologie du politique*, Paris, Presses universitaires de France.

BAMYEH, M.A. (1999). *The Social Origin of Islam: Mind, Economy, Discourse*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

BAUDRILLARD, J. (2007). « La modernité », *Encyclopedia Universalis*, [en ligne] Page consultée le 5 mai 2007 : www.universalis-edu.com

BÉJI, H. (1986). « L'Occident intérieur », *Le débat*, no. 42, décembre 1986, p. 145-153.

BERQUE, J. (1988). « The Historicity in the Qu'ran », *Arab Civilization: Challenges and Responses*, Albany, State University of New-York Press, p.74-81.

BERQUE, J. (1988). *L'Islam au temps du monde*, Paris, Sindbad/Actes Sud.

BRIQUET-CHATONNET, F. et LOZACHMEUR, H. (1998). *Proche-Orient ancien : temps vécu, temps pensé*, Paris, J. Maisonneuve.

BRUHAT, J. (2007a). « La colonisation », *Encyclopedia Universalis*, [en ligne] Page consultée le 19 juin 2007 : www.universalis-edu.com

BRUHAT, J. (2007b). « Colonisation et anticolonialisme », *Encyclopedia Universalis*, [en ligne] Page consultée le 19 juin 2007 : www.universalis-edu.com

BRUNDSCHWIG, R. (1976). « Le culte et le temps dans l'Islam classique », *Études d'islamologie*, vol. 1, p. 167-177.

BURGAT, F. (2005). *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida*, Paris, La Découverte.

BURGAT, F. (2002). *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte.

CARRÉ, O. et MICHAUD, G. (1983). *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard.

CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY. (2007). *The World Factbook – 2007*, [en ligne] Page consultée le 27 avril 2007 : www.cia.gov/cia/publications/factbook

CHABBI, J. (2007). *Aux origines de La Mecque : le regard de l'historien*, [en ligne] Page consultée le 16 juin 2007 : http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/aux_origines_de_la_mecque_le_regard_de_l_historien.asp

CHARFI, A. (2004). *L'Islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel.

CHEBEL, M. (1993). *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, Presses universitaires de France.

CHELLI, M. (1993). « L'Islam ou le temps démystifié », *Trois vision du temps*, Centurion, Paris, p.110-161.

CORM, G. (1999). « Le Proche-Orient : une construction introuvable », *Le Proche-Orient éclaté: 1956 – 2000*, Paris, Gallimard, p.47-233.

DE BOURGOING, J. (2000). *Le calendrier, maître du temps?*, Paris, Gallimard.

DELANOUE, G. (1986). « Les intellectuels et l'État en Égypte aux XIX et XX siècle », *Les intellectuels et le pouvoir : Syrie, Égypte, Tunisie, Algérie*, Le Caire, CEDEJ.

DJAÏT, H. (2004). *La crise de la culture islamique*, Paris, Fayard.

DJAÏT, H. (1986). « Le choc de l'Occident : La pensée arabo-musulmane et les Lumières », *Le débat*, no. 42, décembre 1986, p.134-144.

- EID, A.H. (1991). *Histoire et pouvoir dans le discours islamiste arabe contemporain (de 1940 jusqu'à nos jours)*, Faculté de philosophie de l'Université Laval, Québec.
- ELIADE, M. (1969). *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard.
- ELIADE, M. (1965). *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.
- ELIADE, M. (1963). *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard.
- ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS (1997). *Dictionnaire de l'Islam : religion et civilisation*, Paris, Albin Michel.
- FARAH, E. (1978). *La pensée arabe révolutionnaire face aux défis contemporains*, Madrid, Litografia Eder.
- FARIS, H.A. (1988). « Constantine K. Zurayk: Advocate of Rationalism in Modern Arab Thought », *Arab Civilization: Challenges and Responses*, Albany, State University of New-York Press, p.1-41.
- FERRO, M. (1994). *L'histoire de la colonisation*, Paris, Fayard.
- FRÉMEAUX, J. (2002). *Les empires coloniaux dans le processus de mondialisation*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- GARDET, L. (1975). « Le temps en Islam », *Les cultures et le temps*, Paris, Payot.
- GARDET, L. (1976). *La cité musulmane : vie sociale et politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- GHALIOUN, B. (1991). *Le malaise arabe : L'État contre la nation*, Paris, La Découverte.
- GHALIOUN, B. (1997). *Islam et politique : la modernité trahie*, Paris, La Découverte.
- GHALIOUN, B. (2000). « Islam, modernité et laïcité : les sociétés arabes contemporaines », *Confluences méditerranée*, no. 33, Printemps.
- GURVITCH, G. (1963). *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- HALBWACHS, M. (1976). *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Mouton & Co.
- HANAFI, H. (1995). « La conscience historique en Islam », *Les Arabes et l'Histoire créatrice*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, p.17-26.
- HARDY, G. (1937). *La politique coloniale et le partage des terre au 19^e et 20^e siècle*, Paris, Albin Michel.

- HASNAOUI, A. (1978). « De quelques acceptions du temps dans la philosophie arabo-musulmane », *Le temps et les philosophies*, Payot, Paris, p.55-204.
- HUBERT, H. et MAUSS, M. (1929). *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Felix Arcand.
- HUSSEIN, T. (1998). *The Future of Culture in Egypt*, Cairo, Palmpress.
- IBN KHALDOUN. (1997). *Discours sur l'Histoire universelle : Al-Muqqadima*, Paris, Sindbad.
- KHATAB, S. (2006a). *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, London and New York, Routledge.
- KHATAB, S. (2006b). *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, London and New York, Routledge.
- KISTER, M.J. (1990). *Society and Religion from Jāhiliyya to Islam*, Aldershot, Hampshire.
- LAMCHICHI, A. (1994). *Islam, islamisme et modernité*, Paris, L'Harmattan.
- LAMMENS, H. (1924). *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beyrouth, Imprimerie catholique.
- LAOUST, H. (1986). *Le califat dans la doctrine de Rachid Rida, traduction annotée d'al - khilafa au al-Imāma al- Ulza, (Le Califat ou l'Imāma suprême)*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient.
- LAROUI, A. (1987). *Islam et modernité*, Paris, La Découverte.
- LAROUI, A. (1978). *La crise des intellectuels arabes : traditionalisme ou historicisme ?*, François Maspero, Paris.
- LATOUCHE, S. (2005). *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte.
- LECOURS GRANDMAISON, O. (2005). *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, Paris.
- LE GOFF, J. (1988). *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard.
- LEQUEUX, J. (2007). « Grégoire XIII introduit le calendrier grégorien », *Encyclopedia Universalis*, [en ligne] Page consultée le 13 novembre 2007 : www.universalis-edu.com
- LUIZARD, P-J. (dir). (2006). *Le choc colonial et l'Islam : les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'Islam*, Paris, La Découverte.
- LUTHI, J.J. (1998). *La vie quotidienne en Égypte au temps des Khédives*, Paris, L'Harmattan.
- MARSOT, A.L.A. (1984). *Egypt in the Reign of Mohammad Ali*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MEAD, G.H. (2002). *The Philosophy of the Present*, New-York, Prometheus Books.
- MEDA, D. (2007). « La fin du travail ? », *Encyclopedia Universalis*, [en ligne] Page consultée le 21 mai 2007 : www.universalis-edu.com
- MEMMI, A. (2004). *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard.
- PARISOT, J.P. et SUAGHER, F. (1996). *Calendrier et chronologie*, Paris, Masson.
- POMIAN, K. (1984). *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard.
- PRONOVOST, G. (1996). *Sociologie du temps*, Bruxelles, De Boeck.
- PROST, A. (1996). *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil.
- QUTB, S. (2006). *Basic Principles of the Islamic Worldview*, New-York, Islamic Publications International.
- QUTB, S. (2000). *Social Justice in Islam*, New-York, Islamic Publications International.
- QUTB, S. (s.a). *Milestones*, s.l., The Mother Mosque Foundation.
- QUTB, S. (1974). *Islam the Religion of the Future*, New Delhi, Markazi Maktaba Islami.
- RAYMOND, A. (1979). « Économie et société urbaine à la fin du XVIIIe siècle », *L'Égypte au XIXe siècle*, Paris, Éditions CNRS, p. 125-140.
- REDISSI, H. (2004). *L'exception islamique*, Paris, Éditions du Seuil.
- RICHARD, E.G. (2000). *Mapping Time: the Calendar and its History*, Bath, Oxford University Press
- ROBIN, C.J. (1998). « Décompte du temps et souveraineté politique en Arabie méridionale », *Proche-Orient ancien : temps vécu, temps pensé*, Paris, J. Maisonneuve, p. 99 – 109.
- ROUSILLON, A. (1986). « Sociologie et société en Égypte : le contournement des intellectuels par l'État », *L'Égypte au XIXe siècle*, Paris, Éditions CNRS, p. 93-138.
- ROSENTHAL, E.I.J. (1958). *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHÖLCH, A. (1979). « The Formation of a Peripheral State: Egypt, 1854-1882 », *L'Égypte au XIXe siècle*, Paris, Éditions CNRS, p. 175-185.
- SÉGUR, P. (1996). *Le pouvoir et le temps*, Paris, Albin Michel.

SOROKIN, P.A. et MERTON, R.K. (1937). « Social Time : A Methodological and Functional Analysis », *American Journal of Sociology*, vol. 42, no. 5, p. 615-629

SUE, R. (1994). *Temps et ordre social : sociologie des temps sociaux*, Paris, PUF.

TALBI, M. (2004). *Plaidoyer pour un Islam moderne*, Paris, Éditions de l'Aube

THOMPSON, E.P. (2004). *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, Paris, La Fabrique Éditions.

THORAVALL, Y. (2001). *Dictionnaire de civilisation musulmane*, Paris, Larousse-Bordas.

TOMICHE, N. (2007). « L'Égypte coloniale », *Encyclopedia Universalis*, [en ligne] Page consultée le 20 février 2007 : www.universalis-edu.com

TRIKI, F. (1991). *L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition.

VALADE, B. (2007). « Progrès (Idée de) », *Encyclopedia Universalis*, [en ligne] Page consultée le 26 avril 2007 : www.universalis-edu.com

ZURAYK, C. (1994a). « The Essence of Arab Civilization », *Les oeuvres complètes*, vol. 4, Beyrouth, Markez Dirassat El-Wihda Al-Arabiyya, "Centre d'études de l'unité arabe" 1994, p. 5-16.

ZURAYK, C. (1994b). « The Effect of New Social Changes », *Les oeuvres complètes*, vol. 4, Beyrouth, Markez Dirassat El-Wihda Al-Arabiyya, "Centre d'études de l'unité arabe" 1994, p. 17-30.

ZURAYK, C. (1994c). « Abiding Truths », *Les oeuvres complètes*, vol. 4, Beyrouth, Markez Dirassat El-Wihda Al-Arabiyya, "Centre d'études de l'unité arabe" 1994, p. 44-54.

ZURAYK, C. (1994d). « The Relevance of Traditional Cultures in an Age of Accelerating change » *Les oeuvres complètes*, vol. 4, Beyrouth, Markez Dirassat El-Wihda Al-Arabiyya, "Centre d'études de l'unité arabe", p. 93-99.

ZURAYK, C. (1994e). « Cultural Change and Transformation of Arab Society », *Les oeuvres complètes*, vol. 4, Beyrouth, Markez Dirassat El-Wihda Al-Arabiyya, "Centre d'études de l'unité arabe", p.99-108.

ZURAYK, C. (1994f). « Lessons from History », *Les oeuvres complètes*, vol. 4, Beyrouth, Markez Dirassat El-Wihda Al-Arabiyya, "Centre d'études de l'unité arabe" 1994, p. 128-131.

ZURAYK, C. (1994g). « Nous et l'histoire », *Les oeuvres complètes*, vol. 2, Beyrouth, Markez Dirassat El-Wihda Al-Arabiyya, "Centre d'études de l'unité arabe" 1994, p.160- 171.